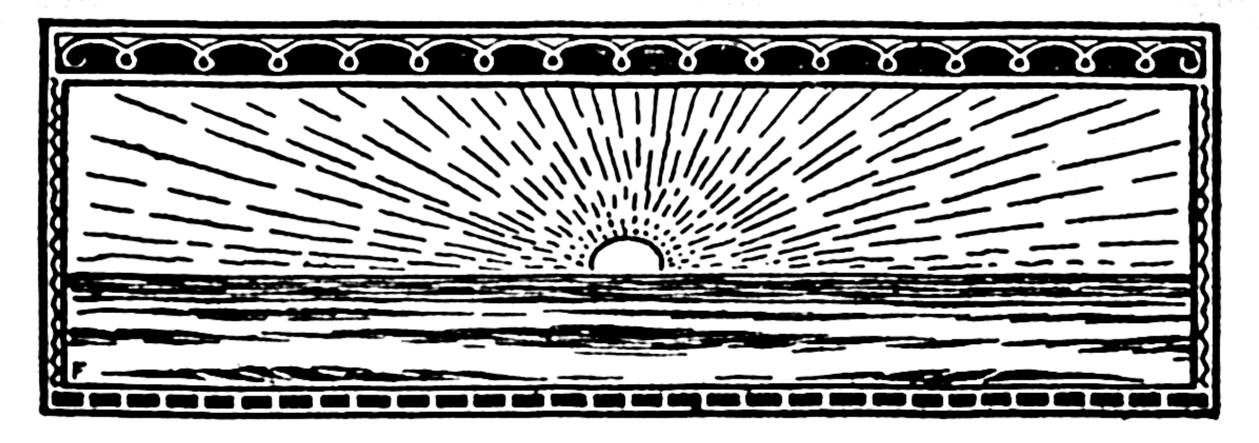


Alle Sünden meiden, die Tugend üben, das eigene Herz läutern: das ist die Religion der Buddhas. Dhammapada, V. 183.

Analyse des materiellen Daseins.[1]

Von Rev. Bhikkhu Nyāṇatiloka.

Die gesamte materielle d. i. unbewusste äussere Welt lässt sich einteilen in die wesentlichen oder primären Eigenschaften und die darauf basierenden sekundären Eigenschaften.

Als wesentliche oder primäre Eigenschaften bezeichnet man die aller Materialität zugrunde liegenden vier Substrate: 1. Körperausdehnung (Materie), 2. Kohäsion, 3. Wärmesubstrat, 4. Bewegung.[2])

Der Begriff der Körperausdehnung schliesst hier gleichfalls die Eigenschaften der Schwere (Gravitation, Trägheit) und des Widerstandes (Weichheit — Härte, Glattheit — Rauheit) in sich ein.

Kohäsion ist die aller Materie eigentümliche zusammenhaltende Eigenschaft.

---

[1]) Vorliegende Darstellung basiert, abgesehen von einigen Erweiterungen, im Grossen und Ganzen auf dem 6. Kapitel des bis jetzt noch in keine der europäischen Sprachen übersetzten Abhidhammatthasaṅgaho. Mit ihr ist jedoch der Gegenstand noch keineswegs erschöpft. Ich behalte mir daher vor, diesen äusserst schwierigen Gegenstand später einmal in eingehender und gründlicherer Weise zu behandeln. Vorliegende Darstellung ist indessen der erste Versuch, der je von Okzidentalen gemacht wurde, den Gegenstand von buddhistischem Standpunkte aus zu behandeln.

[2]) 1. pathavī, oder puthuvī (= puthu + vī): das Weite, Ausgedehnte; im übertragenen Sinne: Erde, Weltall. 2. āpo, wörtl. Wasser. 3. tejo, wörtl. Feuer. 4. vāyo, wörtl. Wind.

Wärme (= Temperatur) ist der aller Materie innewohnende Grad von Kälte oder Hitze.[1])

„Bewegung ist Wind, Beweglichkeit, Vibration ... etc. ..." (Dhammasaṅgani).

Im Mahārāhulovāda-Suttaṃ (Majjh. Nikāyo) wird 1. erklärt als das Feste und Solide, 2. als das Flüssige, 3. als das Feurige und Erhitzende; als das, was den Verdauungs- und Verfaulungsprozess bewirkt, 4. als Wind, der sich auf sechsfache Weise im tierischen Körper äussert.

Ganz auffällig stimmt übrigens in diesem Punkte mit der buddhistischen Lehre die Lehre des Empedocles (440 v. Chr.) von den ‚vier Wurzelelementen' (τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα) überein, so dass man kaum umhin kann, hier einen Einfluss vom Osten her anzunehmen. Nach ihm, wie nach der Lehre des Buddhismus, haben diese vier sog. Elemente ein unwandelbares Dasein, d. h. sie können als solche weder entstehen noch vergehen, noch ineinander übergehen, noch ihre Natur verändern, sondern auf der verschiedenartigen Zusammensetzung dieser ewigen Urkräfte beruht alle Veränderung der Materie und damit alle Mannigfaltigkeit der von ihr abhängigen subjektiven Erscheinungswelt.

Diese vier Substrate heissen also deshalb wesentliche Eigenschaften der Materie, weil sie die unzertrennlichen Urbestandteile aller organischen und anorganischen Materie sind, die notwendige Basis alles physischen Daseins bilden. Selbst der hypothetische Äther (natürlich nicht mit Ākāso, Raum, zu verwechseln!) muss, wenn er auch noch so überaus fein ist und unfähig, durch Reizung irgend welcher Sinnesorgane einen Sinneseindruck (Farbe, Ton, Tastgefühl etc.) zu erzeugen, dennoch ein materieller, d. i. aus den vier Substraten bestehender Stoff sein. Die vier Substrate ändern sich zwar beständig in ihrer Zusammensetzung und ihren Manifestationen, eine absolute Vernichtung derselben aber ist ebenso undenkbar wie ihre Entstehung aus dem Nichts. „Aus Nichts wird Nichts" und „Nichts vergeht in Nichtseiendes" (Democritos) ist ein mit Bezug auf das materielle Dasein unumstössliches Gesetz.

---

[1]) sītatejo und uṇhatejo.

Dessen ungeachtet hat es ein buddhistischer Schriftsteller vermocht, die vier materiellen Substrate aus dem Leeren, also praktisch genommen dem Nichts abzuleiten!

An dieser Stelle sei einmal ganz eindringlich darauf hingewiesen, dass nach dem Buddhismus die äussere materielle Welt an sich durchaus keine Schöpfung der Māyā (Vedānta-Philosophie), kein illusorisches Traumgebilde ist, sondern objektive Realität besitzt, d. h. eine von dem Wahrnehmungsakte völlig getrennte, unabhängige, ja man darf sogar sagen, bewusstseinstranszendente Existenz hat. Die durch sie veranlassten Sinnesempfindungen sind allerdings, obwohl sie die auf die Sinnesorgane einwirkende Materie zur Voraussetzung haben, ganz und gar subjektiver Natur (subj. Erscheinungswelt), haben nur Realität als Vorstellungen innerhalb des Bewusstseins und nie ausserhalb desselben. Die subjektive Erscheinungswelt und die überhaupt nicht wahrnehmbare, bewusstseinstranszendente, objektive materielle Welt sind demnach zwei ganz heterogene Gebiete und in der Philosophie strikt auseinander zu halten. Was den Irrtum anbetrifft, so kann derselbe übrigens niemals durch sinnliche Anschauung erzeugt werden, sondern ist einzig und allein ein Produkt des irrenden Geistes.

Angesichts der Tatsache, dass der Buddhismus auch ausserhalb des Bewusstseins Realitäten annimmt, ist es widersinnig, den letzteren einen transzendentalen Idealismus zu nennen, eine Auffassung, der man immer wieder unter den Okzidentalen begegnet. Ebenso hinfällig ist die allgemeine Behauptung, der Buddhismus sei eine monistische Lehre.

Sekundäre Eigenschaften.

1. Die fünf Sinnesorgane: Sehorgan, Hörorgan, Riechorgan, Schmeckorgan, körperliches Tastorgan.

Unter dem Sehorgan, der materiellen Basis des Gesichtssinns, ist das in der Retina des Auges einmündende Endorgan des Sehnervs zu verstehen. „Dasselbe ist durch Nervenstränge mit dem Gehirn verbunden“ (Atthasālini). Sāriputto, der Hauptjünger des Buddha sagt: „Das Sehwerkzeug, ver-

mittels dessen man die Formen wahrnimmt, ist klein und winzig wie der Kopf einer Laus."

Das Hörorgan besteht in dem auf dem Trommelfelle einmündenden Endorgan des Gehörnervs, das Riechorgan in dem auf der Nasenschleimhaut einmündenden Endorgan des Riechnervs, den sog. Riechzellen; das Schmeckorgan in dem auf den Papillen der Zunge einmündenden Endorgan des Geschmacknervs, den sog. Schmeckzellen; das körperliche Tastorgan in den durch den ganzen Körper hindurch verbreiteten körperlichen Gefühlsnerven. Ähnlich wie Buddhaghoso sagt auch Rousseau in seinem ‚Émile' über letzteres Organ: „Das Gefühl ist über die ganze Oberfläche unseres Körpers verbreitet, um uns gleichsam wie ein beständiger Wachtposten von allem, was ihn verletzen könnte, in Kenntnis zu setzen." Die körperlichen Gefühlsnerven breiten sich jedoch ausserdem noch in den an die Haut angrenzenden Schleimhautteilen der Körperhöhlen aus, sowie in vielen inneren Organen, den Muskeln, Sehnen, Knochen etc.

2. Die äusseren Ursachen der Sinnesempfindungen: Lichtwelle, äussere Ursache der Formempfindung; Schallwelle, äussere Ursache der Tonempfindung; Ausdünstung, äussere Ursache der Duftempfindung; stoffliche Lösung, äussere Ursache der Geschmacksempfindung.

Die äusseren Ursachen der Sinnesempfindungen sind uns nicht im Bewusstsein gegeben und sind der Wahrnehmung unzugänglich. Was wahrgenommen wird, sind unsere eigenen, durch die Materie vermittelst Reizung der Sinnesnerven (Sehnerv, Hörnerv etc.) hervorgerufenen subjektiven Empfindungen von Farben, Geräuschen etc.

Die Objekte des Gesichtssinns[1]) sind subjektiv empfundene farbige oder farblose Lichteindrücke, die nur dann auftreten können, wenn die Lichtquelle physisch gegeben ist, also nicht im absolut Finstern oder bei geschlossenen Augen. Der die subjektive Sehempfindung bedingende Reiz erfolgt durch Einwirkung der selbst nicht wahrnehmbaren äusseren Lichtquelle auf das in der Retina des Auges einmündende Endorgan des

---

[1]) Cakkhuviññāṇaṁ.

Sehnervs. Dieser Reiz pflanzt sich durch die Nervenstränge zum Organ des inneren oder rein geistigen Sinnes (‚Gehirn') fort, woselbst die blosse Sehempfindung zu einer klaren Vorstellung verarbeitet wird. Grösse, Entfernung, Perspektive etc. sind also alles ausschliesslich Zutaten des inneren Bewusstseins.

Die Objekte des Gehörsinns sind subjektive Empfindungen von Tönen und Geräuschen, die durch Einwirkungen der durch die Stimme oder irgend eine äussere Ursache in Bewegung gesetzten Luft auf den im Trommelfelle endenden Gehörnerv veranlasst werden. Der Ton besteht also, genau genommen, nicht ausserhalb der Wahrnehmung, sondern ist, genau wie die gesehene Form, eine blosse subjektive Empfindung, während aber die von dem Wahrnehmungsakte unabhängige Schallwelle äussere Realität besitzt.

Die Objekte des Geruchsinns sind subjektive Empfindungen von Düften und Gerüchen, die durch unmittelbare physische Berührung der körperlichen Ausdünstungen mit den Endorganen des Riechnervs hervorgerufen werden. Die äussere Ursache der Geruchsempfindung ist also die Materie, insofern sie durch Reizung des Riechnervs Anlass zu einer subjektiven Geruchsempfindung gibt.

Die Objekte des Geschmacksinnes sind die subjektiven Empfindungen des Süssen, Sauren, Bittren, Salzigen, Alkalischen und Metallischen, die durch unmittelbare physische Berührung der sich in löslicher Form befindlichen Substanz mit den Endorganen des Schmecknervs hervorgerufen werden.

Die Ursache der Geschmacksempfindung ist also die in löslicher Form sich befindliche Materie, insofern sie durch Reizung der Geschmacksnerven Anlass zu einer subjektiven Geschmacksvorstellung gibt.

Die Objekte des körperlichen Tastsinns oder allgemeinen Sinns, wie er auch genannt wird, sind subjektive Empfindungen von Druck oder Widerstand (Temperaturempfindungen und Vibrationsempfindungen). Die äusseren Ursachen dieser drei Arten von Empfindungen sind die drei Substrate: Körperausdehnung (Stoff), Wärme und Bewegung. Die drei Ursachen der körperlichen Tastempfindungen habe ich oben bei der

Aufzählung ausgelassen, weil sie zu den primären Eigenschaften der Materie gehören.

Der Widerstand, den man empfindet, wenn man die Hand in Wasser taucht, entspricht der Körperausdehnung, die Temperaturempfindungen entsprechen dem Wärmesubstrat, die Vibrationsempfindungen der Bewegung. Kohäsion, die in dem blossen Zusammenhalten der Materie besteht, ist unfähig, einen Reiz auf die körperlichen Gefühlsnerven auszuüben und eine Gefühlsempfindung zu veranlassen.

3. Die sexuellen Eigenschaften: die männlichen und weiblichen Geschlechtsmerkmale.

„Die weiblichen (resp. männlichen) Geschlechtsmerkmale zeigen sich in dem Weiblichen (resp. Männlichen) der körperlichen Formen, der charakteristischen Merkmale, der Beschäftigung, des Benehmens etc.“ (Dhammasaṅgani).

4. Das Organ des inneren Sinnes.

Als Organ des inneren Sinnes wird von Buddhaghoso und sämtlichen anderen Kommentatoren nach der in den Hinduphilosophieen üblichen Weise das Herz angegeben, jedoch ist es nicht erwiesen, ob dies mit der Lehre des Buddha in Einklang steht, denn, wie man mir mitteilte, ist in keinem der Bücher des Abhidhammo dessen Erwähnung getan.[1]) Auch im Dhammasaṅgani finde ich bei der Aufzählung der sekundären Eigenschaften der Materie ein spezielles Organ für den inneren Sinn nicht angegeben.

5. Die vitale Eigenschaft: die organische Lebensfähigkeit. „Die organische Lebensfähigkeit besteht in dem Beharren der materiellen Eigenschaften, ihrer Subsistenz, ihrem Fortbestehen, ihrer Aufrechterhaltung, ihrem Fortgang, ihrer Dauer, ihrer Erhaltung, ihrem Leben, ihrer Lebensfähigkeit.“ (Dhammasaṅgani.)

6. Die ernährende Eigenschaft: die materielle Nahrung. „Die materielle Nahrung bildet gekochter Reis etc. oder was auch immer in irgend welcher Gegend von lebenden Wesen gegessen, gekaut oder geschluckt, zu Saft verdaut wird und die Wesen am Leben erhält.“ (Dhammasaṅgani.)

---

[1]) Diese Mitteilung verdanke ich dem in dem Abhidhammo wohl bewanderten Arakanesen Shwe Zan Oung.

7. Die begrenzende Eigenschaft: der Raum.[1]) Raum ist „das Leere, das der Leere Angehörende und steht in keiner Berührung mit der Materie“ (Dhammasaṅgani). Buddhaghoso erklärt Raum als dasjenige, was die Körper abgrenzt, umgibt und erkennen lässt, was die Begriffe von oben und unten möglich macht. Im Mahārāhulovāda-Suttaṃ (Majjhima-Nikāyo) wird Raum, mit Bezug auf den Körper, erklärt als die Körperhöhlungen, Nasenlöcher, Ohrenlöcher etc. — Und auch nur mit Hinsicht auf das Körperliche darf man Raum als sekundäre Eigenschaft bezeichnen. Sonst ist Raum diejenige Bedingung, die die körperliche Ausdehnung zur Voraussetzung hat. Raum ist also nicht blosse Form der Anschauung, sondern hat auch unabhängig von letzterer, gleich dem transzendenten ethischen Ideal des Buddhismus, ewige Gültigkeit.[2])

8. Die mitteilenden Eigenschaften: Gebärde (Willkürbewegung) und Sprache.

Gebärde ist eine willkürliche Körperbewegung, in welcher innere Bewusstseinsvorgänge und Gedanken zum Ausdrucke gelangen. Es ist „die beim Vorschreiten, Zurückweichen, Hinblicken, Wegblicken, Beugen oder Strecken stattfindende und einen moralischen, immoralischen oder moralisch-neutralen Bewusstseinsvorgang[3]) zum Ausdruck bringende körperliche Spannung, — — — Andeutung, Verständigung, Mitteilung“ (Dhammasaṅgani).

Sprache ist die Äusserung und Mitteilung von inneren Vorgängen, wie Gefühlen, Vorstellungen, Gedanken, Willensregungen vermittelst artikulierter Laute.

9. Die veränderlichen motorischen Eigenschaften: Körperliche Beweglichkeit, Weichheit, Anpassungsvermögen, sowie Gebärde und Sprache.

10. Die charakteristischen Eigenschaften: Integration (d. i. Vereinigung, Akkumulation) der Materie, Dissipation[4])

---

[1]) ākāso.

[2]) „dve 'me bhikkhave dhammā niccā dhuvā sassatā aviparināmadhammā: katame dve? ākāso ca nibbānañ-ca“ (Aṅguttara-Nikāyo).

[3]) Vgl. Analyse des Bewusstseins in der Buddhistischen Warte.

[4]) upacayo und santati. Nach Herbert Spencer besteht das Wesen der Evolution in einer Vereinigung des Stoffes (integration of matter) und in der Ausbreitung der Bewegung (dissipation of motion).

(d. i. Ausbreitung) der Materie, Verfall und Dissolution (Auflösung). Die beiden ersteren Begriffe bezeichnen Geburt und Wachstum der Materie, die beiden letzteren Verfall und Auflösung. Die vom Momente der Empfängnis an bis zur Bildung des Sehorgans andauernde Entstehung der Materie wird mit Integration bezeichnet, die weitere Entstehung mit Dissipation. Erstere vergleicht Buddhaghoso mit dem Einfüllen von Wasser in ein Reservoir, letztere mit dem Überfliessen des Wassers über den Rand dieses Reservoirs.

Es sei hier darauf hingewiesen, dass keine der materiellen Eigenschaften sich einzeln manifestieren kann, sondern jedesmal zum wenigsten die sog. acht unzertrennlichen Eigenschaften der Materie voraussetzt, nämlich: Körperausdehnung (Stoff), Kohäsion, Wärmesubstrat, Bewegung, Lichtwelle, Ausdünstung, stoffliche Lösung, Nährstoff. — Wo auch immer Körperlichkeit ist, so lehrt der Abhidhammo, da sind auch diese acht Eigenschaften anwesend. Diese acht Eigenschaften bilden die sog. primitive Gruppe.

Die sechs Sinnesorgane und Geschlecht setzen ausser dieser sogenannten primitiven Gruppe noch Vitalität voraus.

Bei Sprache ist ausserdem noch die Schallwelle anwesend, ohne welche jene nicht möglich ist.

Die Schallwelle, sowie die sog. primitive Gruppe mögen sich auch ausserhalb und unabhängig vom Individuum manifestieren und zwar bedingt durch Temperatureinflüsse.

Manifestation des Körperlichen.

Es gibt vier Manifestationsursachen der körperlichen Eigenschaften: vorgeburtlichen Charakter, geistigen Einfluss (Wille), Temperatureinfluss und Nahrung. Diese vier Ursachen sind das ganze Leben hindurch wirksam.

Das Organ des innern Sinnes, sowie die äusseren fünf Sinnesorgane, Geschlecht und Vitalität sind prädeterminiert durch vorgeburtlichen Charakter, d. i. durch den in moralischer oder immoralischer, körperlicher, sprachlicher oder geistiger Tätigkeit[1]) sich manifestierenden bejahenden Willen.[2])

---

[1]) kammaṁ. [2]) cetanā. „cetenāhaṁ bhikkhave kammaṁ vadāmi, den Willen, ihr Jünger, nenne ich die Tat." (Aṅguttara-Nikāyo, Sechser-Buch).

Gebärde und Sprache können nur durch geistigen Einfluss (Willen) entstehen.

Eine Schallwelle (Ursache von Ton- oder Geräuschempfindungen) mag sowohl durch geistigen Einfluss (Willen) hervorgerufen werden, nämlich vermittelst Stimme oder Körperfunktion (Schlag, Stoss etc.) oder durch Temperatureinfluss veranlasst sein (wie z. B. Wind, Gewitter, Erdbeben etc.) Letzteres besagt, dass jede Bewegung, somit aber alles Geschehen in der äusseren Natur, auf Temperatureinflüsse zurückzuführen ist.

Die drei motorischen Eigenschaften mögen durch vorgeburtlichen Charakter prädeterminiert, d. i. vererbt sein oder durch Temperatureinflüsse entstehen.

Die Gruppe der acht unzertrennlichen Eigenschaften und der Raum (mit Hinsicht auf das Körperliche) mögen durch eine der vier Ursachen hervorgerufen werden.

Bei den charakteristischen Eigenschaften kann man von keiner besonderen Manifestationsursache reden, denn dieselben drücken nur die Tatsache des Entstehens und Vergehens der körperlichen Formen aus.

Es wird gesagt, dass die durch Zellenzerteilung in feuchten Plätzen entstehenden Zellenwesen und die spontan, d. i. elternlos entstehenden Geister in einzelnen Fällen sämtliche sechs Sinnesorgane und Geschlecht besitzen.

Es mögen ihnen aber Seh-, Hör- und Riechorgane wie Geschlecht gänzlich fehlen, sodass sie zum wenigsten Geruchs-, Geschmacks- und körperliche Gefühlsnerven besitzen, sowie das Organ des inneren Sinnes.

Den Wesen spontaner Geburt, so lehrt Abbhidhammatthasaṅgaho, mögen Seh- und Hörorgan (Blind- und Taubgeborene), sowie Geschlecht (Hermaphroditen) fehlen; sodass sie zum wenigsten Geruchs-, Geschmacks- und körperliche Gefühlsnerven besitzen, sowie das Organ des inneren Sinnes. Die Geschlechtsunterschiede, die zu Beginn einer neuen Weltentstehung fehlen, bilden sich jedoch im Laufe der Zeit noch heraus.

So unmöglich auch heutzutage den meisten eine generatio aequivoca, d. i. elternlose Entstehung organischer Wesen aus

unorganischer Materie erscheinen mag, so kann man dennoch nicht umhin, falls man die Kant-Laplace'sche Hypothese über die Bildung der Erde gelten lässt, eine solche als ein notwendiges kosmologisches Postulat gelten zu lassen. Buddhistische Autoritäten nehmen an, dass sogar die Menschen allemal im Anfange einer neuen Weltentstehung[1]) spontane Geburt haben (vgl. Satvotpatti-vinicchayo, Dharmaratana).

Bei den Säugetieren, heisst es weiterhin, entstehen im Momente der Empfängnis (Wiedergeburt) die körperlichen Gefühlsnerven, das Organ des inneren Sinnes und Geschlecht. Letzteres jedoch fehlt bei den Hermaphroditen. Vom siebenten Tage an nach der Geburt entwickeln sich die übrigen Eigenschaften, wie Sehorgan, Hörorgan etc. —

Vom siebenzehnten Bewusstseinsmomente an, vom Moment des Todes zurückgerechnet, wird gesagt, entstehen keine neuen, durch vorgeburtlichen Charakter erzeugten Gruppen mehr, sondern die zuletzt entstandenen halten an bis zum Tode und schwinden alsdann.

Nach ihrem Schwinden (d. i. nach dem Tode) lösen sich ebenfalls die durch geistigen Einfluss und Nahrung bedingten Eigenschaften auf. Weiterhin entstehen nacheinander durch Wärmeeinfluss erzeugte Eigenschaften, bis schliesslich die vollständige Verwesung eintritt.

Und wie in diesem Leben, so entstehen[2]) auch im nächsten Leben die durch den Einfluss obiger vier Ursachen bedingten materiellen Eigenschaften.

Buddhismus und Theïsmus.

Von Rev. Bhikkhu Sīlācāra.

Für die grosse Mehrzahl der Menschen ist wohl kaum etwas schwieriger, als das Sichlosreissen von den zarten Einflüssen, die mit der Geburt, mit der Art der Erziehung, dem Milieu und mit langgewohnten Sitten und Gebräuchen verknüpft sind. Ein Brechen mit allen diesen Dingen, und sei es für

---

[1]) vivaṭṭakappo.

[2]) Vgl. Analyse des Bewusstseins in der Buddhistischen Warte.

noch so kurze Zeit, ist ausserordentlich schwer, und es ist fast unmöglich, die Welt der Menschen und Dinge mit direkter Schauung anzusehen, losgelöst von dem dunklen Staube, den jene Einflüsse in die Fenster des Geistes unausgesetzt streuen. Für einige ist das allerdings ein ganz unmögliches Beginnen, und leicht ist es für niemanden; wenn es aber einmal in Angriff genommen ist, wenn die Dunstwolken, wenigstens teilweise, sich zu lüften beginnen und man sich einer unparteilichen, unpersönlichen Weltanschauung nähert, dann werden viele befremdliche und unbeachtete Tatsachen dem Geiste plötzlich klar. Unter diesen Tatsachen ist nun sicherlich keine auffallender und merkwürdiger als jene eine Idee, für welche vom rein rationellen Standpunkte aus keine exakte, direkt befriedigende Erklärung jemals erbracht werden kann: dass nämlich die Vorstellung von der Existenz eines Gottes oder mehrerer Götter ein Glaube ist, der auch heute noch unter den Völkern der Erde eine universelle Geltung geniesst; und soweit wir uns vergewissern können, ist dieser Glaube auch in vergangenen Zeitaltern bei allen Rassen ohne Ausnahme viele Jahrhunderte hindurch heimisch gewesen.

Viele Theorieen hat man aufgestellt, um diese seltsamste aller Erscheinungen auf dem Gebiete der Menschheits-Geschichte zu erklären. Da ist z. B. eine Ansicht, nach welcher alle Formen des Gottesglaubens ihren Ursprung in den oft unerklärbaren Phänomenen der verschiedenen Träume, Visionen und Vorzeichen haben. Irgend ein Mann oder eine Frau eines vorgeschichtlichen Stammes hat einen Traum, von dem sich nachher herausstellt, dass er als ein Vorraussehen eines nachfolgenden Ereignisses betrachtet werden kann. Oder ein allen Mitgliedern des Stammes sichtbares Zeichen wird von einem, für die Wohlfahrt des gesamten Stammes wichtigen Geschehnis begleitet, und der natürliche Schluss, der daraus gezogen wird, ist der, dass für diese Dinge eine Ursache existiert, die ebenso geheimnisvoll und unerklärlich ist wie die Ereignisse selbst, und dass diese Ursache irgend Jemand ist, der selbst über mehr Kraft, Weisheit und Geschicklichkeit verfügt als irgend ein Anwohner des Stammes oder als alle Stämme zusammengenommen. Nachdem also das Dasein dieses all-

mächtigen, allwissenden Jemand (denn wie könnte er sonst so grosse und gewaltige Ereignisse herbeiführen!) festen Glauben gefunden hatte, war es ein verhältnismässig einfacher Schritt, ihn ebenfalls mit jenen anderen unerklärten, gewaltigen Bewegungen der Sonne, des Mondes und der Sterne, sowie mit anderen imposanten Naturerscheinungen in Verbindung zu bringen. Die einzig mögliche Stellung, die der praehistorische Mensch diesem hypothetischen Wesen gegenüber einnehmen konnte, war Scheu und offene, unverhohlene Furcht. Die nächste Frage, die eine unmittelbare Antwort erheischte, war diese: Wie kann jener Unbekannte besänftigt werden? Wie kann man es einrichten, dass seine offenbar grosse Weisheit und Macht zu Gunsten der Interessen des Stammes oder doch nicht gegen dieselben Verwendung findet? Und diejenigen Leute, welche den Traum geträumt, die Visionen geschaut hatten, oder welche vorgaben, in der Auslegung der Vorzeichen eine besondere Geschicklichkeit zu besitzen, wurden begreiflicherweise beauftragt, die besten Mittel ausfindig zu machen, um jenes Wesen zu besänftigen. Und das Mittel, das man fand, war einfach genug: Gleichwie ein Mann des Stammes in eine gute Stimmung versetzt wird, wenn er ein edles Tier schlachtet, das auf der Jagd erlegt wurde, ebenso — schloss man — wird auch der unbekannte Jemand besänftigt und seine Gunst dem betreffenden Stamme zugewandt, wenn ihm regelmässig die besten Stücke der Jagdbeute, oder, wenn diese nicht vorhanden, einige Haustiere, Ochs, Schaf oder Ziege, dargebracht werden. Hierzu kamen dann später, als der Stamm zum Ackerbau überging, die Erstlingsgaben der Feldernte. Jene Männer nun, die dem vorzeitlichen Stammesanwohner den Willen des Gottes deuteten und die zu diesem Zwecke von den übrigen abgesondert wurden, waren *de facto* die Priester jener frühen Tage und die Vorläufer aller Priester, die seitdem auf Erden aufgetreten sind; und die Opfer, durch welche man des Gottes Wohlwollen zu erwerben hoffte, sind die eigentlichen Urbilder unserer modernen religiösen ‚Gottesdienste‘ aller Art, von dem krassen, abstossenden ‚Gottesdienst‘ der Brahminen beim Durgā-Fest, der in dem Schlachten von Tieren besteht, bis zu dem ‚Gottesdienst‘ des Gebetes und der Anbetung in einer

christlichen Kathedrale, kurz, — des gesamten, von Priestern geleiteten Kultes im Morgen- und Abendlande.

Dies ist in kurzen Worten die Ansicht über den Ursprung der Religion und der religiösen Gebräuche, zu welcher gerade die strebsamsten und kundigsten Erforscher dieses interessanten Gebietes gelangt sind; sie sind zu dieser Ansicht gelangt, teils durch geistvolle Kombinationen hinsichtlich der gefundenen Trümmer früherer Rassen, teils durch die Beobachtung wilder Völkerschaften, die heute noch in Australien, Afrika und Amerika leben. Natürlich ist heute niemand in der Lage, bestätigen zu können, dass diese Ansicht in allen ihren Einzelheiten durchaus richtig sei, auch will niemand dies bestätigen. Dass anderseits diese Ansicht ein hohes Mass von Wahrheit enthält, wird niemand leugnen wollen ausser denen, deren Missgeschick es ist, in Vorurteilen und vorgefassten Meinungen befangen zu sein. Spätere Entdeckungen und Forschungen auf dem Gebiete der Archäologie können möglicherweise zu einigen Modifikationen in den weniger wichtigen Détails dieser Theorie führen, — es wäre befremdlich, wenn dies nicht der Fall sein sollte, — es ist aber im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die gesunde Vernunft jemals imstande sein könnte, diese Hauptgrundzüge der Art und Weise, wie die Gottesvorstellung im menschlichen Geiste entstanden ist, in ihrem wesentlichen Bestande abzulehnen.

Es gibt indessen noch eine andere Idee, welche ebenso universell, ebenso weit verbreitet ist wie die Gottes-Idee, ja, als deren beständiger Begleiter zu gelten hat, sowohl in alten Zeiten als in modernen Tagen: das ist die Idee von recht und unrecht, die Idee, dass es gut sei, gewisse Dinge zu tun, und dass es schlecht sei, gewisse Dinge nicht zu tun. Und wie die Gottes-Idee, ja, wie alle in dies Gebiet fallenden Ideen, muss auch diese Idee in dem Geist des primitiven Menschen aus seiner Erfahrung heraus entstanden sein; um genauer zu sprechen: aus seiner Erfahrung des Angenehmen und des Leidvollen. Es wurde als angenehm empfunden, die fette Keule des Wildprets und den frisch gekochten Fisch aus dem Fluss zu essen, das ist, es war gut; diese Dinge zu tun. So war es auch gut, den schnellen,

spitzen Pfeil zu besitzen und das scharfe Messer, sowie den mit Klugheit verfertigten Haken, der die Beschaffung jener guten Dinge ermöglichte. Und das Beste von allem war ein starker Arm und ein sicheres Auge, durch welche die richtige Anwendung dieser Mittel erst ermöglicht wurde. Andererseits war es leidvoll, das heisst vom Übel, irgend eines von diesen Dingen beraubt zu sein. Und so erlangte und behauptete der frühere Stammesgenosse in der Unwissenheit und Unschuld seines Herzens diese ‚Güter' mit allen Mitteln, die ihm zu Gebote standen, und dies schien ihm das einzig Natürliche, das einzig Richtige zu sein.

Aber gar bald entdeckte unser Stammesgenosse, dass in diesem einfachen Lebensplan etwas nicht recht stimmte. „Ich nehme heute, was ich brauche, wo immer ich es finde," so zog er seine rohen Schlüsse, „aber morgen findet irgend einer, der wie ich sucht, was er braucht, in meinem Besitz und nimmt es mir oder versucht es mir zu nehmen, und dies ist sehr vom Übel; aber am meisten vom Übel ist es, wenn er mich tötet, während ich versuche, diesen kleinen Übeln, dem Verlust meiner ‚Güter', vorzubeugen; denn dann wäre ich jeder weiteren Möglichkeit beraubt, mich ihrer erfreuen zu können." Es war eine unbedingte Notwendigkeit, irgend etwas zu tun, um diesem grossen, schreienden Übel unmittelbar abzuhelfen. So taten denn die Häupter des Stammes ihren Witz und Verstand zusammen und machten bald die wichtige Entdeckung, dass, wenn jeder Stammesgenosse davon Abstand nehmen würde, einen anderen Stammesgenossen zu bestehlen oder beim Versuch des Diebstahls zu töten, jedes einzelne Mitglied des Stammes an jedem Tage seines Lebens ein grösseres Mass von Annehmlichkeiten zu gewärtigen hätte. Ferner wurde es ihnen klar, dass auf diese Weise die Mitglieder bei weitem mehr Chancen auf eine grössere Zahl von Lebenstagen haben würden. So wurde jedem einzelnen Stammesgenossen als ein bindendes Gesetz das Verbot auferlegt, keinen anderen Stammesgenossen zu berauben oder zu töten; denn durch solche Handlungen würden ja die Mitglieder des Stammes — individuell und kollektiv — von Leid getroffen, da sie zusammen und gemeinsam mit einander lebten. Aber dieses Gesetz be-

zog sich nicht auf die Menschen eines anderen Stammes. Es lag keine zwingende Notwendigkeit vor, das Gesetz auch auf diese auszudehnen. Da die letzteren entfernt in einer andern Örtlichkeit hausten, so war es für mich vielmehr ein offensichtlicher Gewinn, wenn ich von ihnen die ‚Güter' raubte, nach denen ich verlangte; denn nach Vollbringung meiner Tat konnte ich mich ja aus ihrem Bannkreise zurückziehen zu meinem eigenen Stamm, wo ich dann vor einer Wiedervergeltung verhältnismässig sicher war. Ja, es hob sogar mein Ansehen in den Augen meiner Stammesgenossen, wenn ich erfolgreich und heil mit der Beute heimkehrte, die ich vom fremden Stamm geraubt hatte. Es war ‚schlecht', ein Mitglied des eigenen Stammes zu bestehlen, aber es war ganz ‚recht', so viel und so oft wie nur möglich die Menschen fremder Stämme zu berauben. Jene Handlungen, welche unter dem Namen Mord und Diebstahl als etwas höchst Verwerfliches betrachtet wurden, wenn man sie innerhelb des eigenen Stammes beging, wurden unter der milderen Bezeichnung ‚erlaubte Kriegsführung' als durchaus berechtigt gestattet, wenn sie sich gegen Mitglieder fremder Stämme richteten. Es würde von hohem Interesse sein, im Einzelnen die Art und Weise zu verfolgen, wie sich diese durch und durch barbarische Anschauung bis in unsere Zeit hinein erhalten hat, aber wir müssen darauf verzichten, an dieser Stelle näher darauf einzugehen und wollen unsere Aufmerksamkeit den nahen Beziehungen zuwenden, die zwischen diesem ersten rohen Moral-Begriff und der Gottes-Vorstellung bestanden haben.

Damals nun, ganz wie heute, — wenn damals auch in höherem Masse als heute, — war die Gier nach Erlangung eines gewünschten ‚Gutes' stärker als die Vergegenwärtigung derjenigen Nachteile, welche die Befriedigung dieser Gier auf Kosten eines Stammesgenossen mit sich brachte, und so ersannen die Häupter des Stammes ein System von Strafen für die Übertretung der im Bannkreis des Stammes herrschenden Gesetze. Dadurch wurde die Aufmerksamkeit der Stammesgenossen auf diese Strafen gelenkt, und es wurde ihnen bedeutet, dass z. B. die Annehmlichkeit, die dem Täter aus einem innerhalb der Stammesgrenzen vollführten Diebstahl erwuchs,

bei weitem geringer wäre, als die für ihn daraus entstehenden Schmerzen und Leiden. So entstand der Gesetzes-Kodex des Stammes; aber die Fälle, in denen die strengen Strafen zur Anwendung gebracht werden mussten, waren immer noch sehr häufig, bis einige kluge Köpfe, wahrscheinlich Mitglieder der Priesterschaft, daran dachten, dass, wenn diese zur grösseren Sicherheit der Stammesgenossen aufgestellten Gesetze irgendwie mit der von allen gefürchteten Macht in Verbindung gebracht werden könnten, sich zum Segen des Stammes weniger Gelegenheit und Notwendigkeit bieten würde, solche schweren Strafen zu verhängen. Diese glückliche Idee wurde bald in die Wirklichkeit umgesetzt. Es wurde feierlich erklärt, dass es für jedes einzelne Mitglied nicht nur gut und nützlich sei, wenn es davon Abstand nähme, seine Stammesgenossen zu plündern usw., sondern dass dies auch der Wille des Stamm-Gottes sei. Hinfort hatte also ein Mensch, der seine Leidenschaften auf Kosten seiner Nachbarn befriedigte, nicht nur den Zorn seiner Volksgenossen zu gewärtigen, sondern auch des Gottes Zorn; wer sich gegen seinen Nächsten verging, erregte menschlichen und göttlichen Unwillen in gleicher Weise.

Dass diese neue Idee in der Leitung des Volkes die erwarteten Ergebnisse zeitigte, wird in weitem Umfange durch die Tatsache bewiesen, dass diese selbe Idee sich bis auf den heutigen Tag in nahezu gleicher Gestalt bei allen theïstischen Religionen erhalten hat; und die Redensart ‚Sünde ist Missfallen vor Gott' wurde mit gleichem Nachdruck und gleichem Geschick in der Stammes-Versammlung im Stein-Zeitalter vorgetragen, wie heute in den Kirchen und Kathedralen einer europäischen Stadt. So schmal ist der Strom der Jahrhunderte, der zwischen dem Höhlenbewohner und dem Arier dahingeflossen ist; so kurz der Schritt von der Wildheit zur Zivilisation!

Es hat beinahe den Anschein, als wären wir unglücklicherweise nicht imstande, diesen Schritt zu vergrössern, als wären wir unfähig, ein in Wahrheit und nicht nur dem Namen nach fortschrittliches Jahrhundert zwischen uns und unsere Vorfahren einzuschalten. Lange Perioden priesterlicher Lehre

haben ihre Arbeit nur zu gut getan, und die grössere Mehrzahl der Menschen in christlichen und anderen Ländern heutzutage ist von der waschechten und nahezu unausrottbaren Überzeugung durchdrungen, dass jede Moral notwendigerweise mit dem Gottes-Glauben verbunden sein müsse, und dass ohne Gottes-Glauben eine Moral nicht möglich sei.

Und diese Überzeugung entbehrt nicht einer gewissen Begründung, ja sie ist sogar vollständig gerechtfertigt, wenn wir die semitische Weltanschauung und Lebensauffassung in Betracht ziehen. Denn der Semit war mit Leib und Seele, durch und durch, ein Mensch dieser Welt; Weiden und zahlreiche Herden, Weiber und Kinder waren sein ganzes Entzücken, und seine teuerste Sehnsucht bestand darin, dass seiner Tage im Lande viele sein möchten. Und auch sein Gott war wie er selbst, denn die Menschen schaffen sich die Götter immer nach ihrem Bilde. Auch er sah mit frohem Blick auf das Wachstum der Tiere und Herden und liess sich ihre Vermehrung angelegen sein, und er verlangte und erhielt auch seinen Teil davon in der Gestalt zahlreicher fetter Brandopfer. Er begünstigte auch das Wachstum und die Vermehrung seines auserwählten Volkes und gab dessen Gliedern den Befehl, dass sie fruchtbar sein, sich vermehren und die Erde erfüllen sollten. Wenn wir also mit dem Semiten die Annahme als zweifellos richtig gelten lassen, dass das Leben in dieser Welt und alles, was zu seiner Fortdauer und Bequemlichkeit dient, ein unaussprechliches Gut sei, dass andererseits alles das, was seine Behauptung und Fortdauer hindert oder einschränkt, unwiderruflich übel sei, und demgemäss der Tod das grösste Übel genannt werden müsse, da er jeder weiteren Möglichkeit, diese ‚Güter‘ zu geniessen, ein Ziel setzt, — wenn wir ferner mit dem Semiten anerkennen, dass der Glaube an Gott eine wesentliche und notwendige Hilfe sei, um einen volleren, ausgibigeren Genuss aller ‚Güter‘ zu vermitteln, indem er die Neigung des leichtsinnigen Menschen, die gegenwärtige Lust ohne Rücksicht auf die Zukunft zu erhaschen, erheblich dämpft, — wenn wir alles dieses als wahr annehmen, dann ist kein Zweifel vorhanden: Der Glaube an Gott ist ein wichtiger, ja ein unerlässlicher Zusatz zur Moral und kann schwerlich auf-

gegeben werden, ohne dem Fachwerk einer organisierten Gesellschaft einen verhängnisvollen Stoss zu versetzen.

Aber sind wir denn genötigt, den semitischen Standpunkt hinsichtlich dessen, was gut und übel ist, zu teilen? Folgt etwa daraus, dass während der verflossenen siebzehn Jahrhunderte Europa sich öffentlich und privat auf die Bücher der Hebräer mit einem ergibigen Eifer, wenn auch nicht immer mit der entsprechenden Intelligenz, gestützt hat, mit Notwendigkeit, dass die hebräischen Moral-Begriffe auch in Zukunft für die verständigeren Elemente des Abendlandes massgebend sein müssen, und dass die semitische Lebensanschauung als Ganzes, wenn auch geschickt verbrämt und für den modernen Geschmack zurechtgestutzt, die Geister auch weiterhin so sehr in ihren Bann nehmen wird, dass sie nahezu unfähig sind, eine andere Anschauung für berechtigt oder auch nur für möglich zu halten?

Sicherlich nicht; denn eine andere Anschauung ist möglich; nicht nur möglich, sondern bereits vorhanden. Sie hat schon nahezu fünfundzwanzig Jahrhunderte bestanden und ist in dieser Zeit als die wahre Anschauung von gut einem Drittel der Erdenbewohner angenommen worden. Man sollte doch nicht vergessen, dass auf dem Atlas noch andere Kontinente verzeichnet sind, als Europa und dass es in der Geschichte des menschlichen Denkens noch andere Perioden gegeben hat als jene, die man die christliche zu nennen pflegt. Jenes obskure, halb barbarische Volk, welches vor etwa fünfundzwanzig Jahrhunderten ein Flusstal im Lande, das an der Ostgrenze des Mittelländischen Meeres liegt, eingenommen hat, hat seine religiösen und verwandten Vorstellungen nur Europa, und durch dieses teilweise auch Amerika, aufgedrängt. Abgesehen von den Erfolgen des Islam, jener Tochter des Judaïsmus, welche zum grossen Teile auf die Heftigkeit seiner Bekehrungs-Methode zurückzuführen sind, haben die semitischen Ideen auf die Scharen von Milllionen von Menschen, die Asien bevölkerten, herzlich wenig Eindruck gemacht, und trotz der an den Tag gelegten grossen Zähigkeit ungezählter christlicher Missions-Gesellschaften und der von ihnen verausgabten ungeheuren Geldsummen kann man das mit Bestimmtheit sagen, dass sie

wenig mehr ausrichten werden als eine Maus, die einen Berg benagt.

Denn auf dem grossen asiatischen Kontinent hat die andere Anschauung von Moral und Religion ihre Hochburg, jene Anschauung, welche eine glatte Leugnung des semitischen Standpunktes bedeutet. Weit entfernt davon, die Güter dieser Welt als wahre ‚Güter' zu betrachten, blickt Asien — ausgenommen seine islamitischen Distrikte — auf sie nicht als auf wahre ‚Güter' ihrem innersten Wesen nach, sondern als auf ‚Übel', so gut sie auch dem oberflächlichen Blick erscheinen mögen. Denn diese angeblichen ‚Güter' gewähren keine dauernde Freude, sondern wenn sie uns einmal dahingebracht haben, an ihnen Freude zu finden (und dies letztere ist seltener der Fall als das Gegenteil), dann entgleiten sie uns und lassen uns infolge ihres Entschwindens nur Schmerz uud Harm zurück. Daher ist nach der asiatischen Anschauung Moralität ganz etwas anderes als ein Arrangement, durch das wir instand gesetzt werden, die Freuden dieser Welt besser und häufiger zu geniessen; Moralität wird hier vielmehr zu einem Mittel, durch das wir uns schrittweise den Geschmack an allen diesen Dingen abgewöhnen. Hier wird mithin der Glaube an Gott, da er den Genuss irdischer Güter leichter verschafft, wenn nicht zu etwas Verderblichem, so doch zu etwas Überflüssigem und Unnötigem.

Diese spezifisch asiatische Art der Welt- und Lebensanschauung findet ihren bei weitem besten und klarsten Ausdruck in der Lehre eines Mannes, den man nicht mit Unrecht »Asiens Licht« genannt hat. Es ist wahr, die spätere Schlussfolgerung hinsichtlich der zwischen Moral und Gottesglauben obwaltenden Beziehung gebührt vornehmlich dem Buddha und ist speziell sein Beitrag zu dem asiatischen Denken; da diese Schlussfolgerung aber nur das natürliche, notwendige Ergebnis der Welt- und Lebensanschauung war, die von seinen Volksgenossen schon viele Generationen vor ihm vertreten wurde, so ist es ganz gerechtfertigt, auch ihnen einen Anteil daran zuzuerkennen. Der einzige Unterschied ist der: Während seine Volksgenossen den Mut vermissen liessen, aus ihren Anschauungen auch die letzten logischen Konsequenzen zu ziehen, schreckte

der ‚Löwe der Sakyer' vor nichts zurück, sondern verfolgte kühn, indem er jedem Problem mutig ins Auge sah, seinen Weg, bis zum hohen Thron Brahmās selbst und, — der letzte Schritt — über Brahmās Thron hinaus.

Für die, welche klar genug sehen können, gehört der Bericht über die Kämpfe und Anstrengungen, durch welche der Sakyer-Prinz seinen gefahrvollen Pfad bis zu der letzten kühnen Schlussfolgerung verfolgte, zu dem Erhebendsten, was die Geschichte der Menschheit bieten kann; denn er gibt Zeugnis von einem unerschrockenen Mut und einer keine Mühe scheuenden, festen Entschlossenheit. All' den Mut, den seine Vorfahren aus der Krieger-Kaste auf so manchem irdischen Schlachtfeld in den Zeiten der Vergangenheit an den Tag gelegt hatten, kam noch einmal in der Person dieses ihres letzten Sprösslings zum Vorschein; nur handelte es sich in diesem Falle um einen Kampf, der auf dem Gebiet des Geistigen und Spirituellen ausgefochten wurde. Wenn wir nur von den Schmerzen und Peinigungen lesen, denen er sich in dem Entschluss, den Pfad aus dem Leiden zur Leidlosigkeit zu finden, freiwillig unterzog, werden wir von tiefster Rührung und höchster Bewunderung erfüllt.

Im 12. Suttaṃ des Majjhima-Nikāyo wird uns berichtet, wie der Buddha dem Sāriputto, einem seiner Lieblingsjünger, folgendes erzäht:

„Und dann begab ich mich in einen anderen schrecklichen Wald, mit der Absicht, dort zu verweilen. Und jene schreckliche Wildnis, Sāriputto, atmete solches Entsetzen, dass, so oft ein Weltling diese Gegend betrat, sich sein Haar vor Furcht sträubte. Und während der eiskalten Winternächte, zur Zeit des Frostes, verbrachte ich die Nächte in einer Lichtung des Waldes und die Tage im Dickicht. Und während des Sommers, zur Zeit der Hitze, verbrachte ich die Nächte im Dickicht und die Tage in einer Lichtung des Waldes. Und folgender Spruch hat auf niemanden zuvor eine so treffende Anwendung gefunden wie damals auf mich:

‚Bei Sommerglut und Winterfrost
Allein im düstern, grimmen Wald,
Des Feuers bar und ohne Herd,
Ein Büsser, arm und selbstvertieft.'

„Und von dannen begab ich mich zu Leichenstätten, o Sāriputto, und legte mich auf einen Haufen ekler Gebeine. Und dort sahen mich Hirtenkinder, die in der Nähe waren, o Sāriputto, und gossen Wasser über mich, beschmutzten mich mit Unrat und steckten mir spitze Halme ins Ohr. Und doch, Sāriputto, wüsste ich nicht, dass sich damals auch nur ein einziger Gedanke des Übelwollens gegen sie in mir erhoben hätte." Dann fährt der Meister fort, seinem Jünger zu erzählen, wie er nach der Sitte der damals lebenden Brahmanen und Asketen seine tägliche Nahrung immer mehr und mehr reduzierte, bis er täglich nur noch ein einziges Reiskorn zu sich nahm.

„Und vielleicht, Sāriputto", fährt der Meister mit einem leichten Anflug von Humor fort, „denkst du bei dir, dass in jenen Tagen die Reiskörner grösser gewesen sind als jetzt. Aber ein solcher Gedanke wäre unberechtigt, Sāriputto; denn damals waren die Reiskörner genau so gross wie heute. Und indem ich täglich nicht mehr als ein Reiskorn zu mir nahm, o Sāriputto, wurde die Gestalt meines Körpers ausserordentlich abgezehrt.

„Meine Arme und Schenkel wurden wie trockene, dürre Äste; mein Rückgrat trat heraus und glich einem geflochtenen Zopf; meine Rippen wurden sichtbar wie die schiefen Dachsparren eines alten Gebäudes, und wie in einem tiefen Brunnen der Wasserspiegel auf dem Grunde klein erscheint, so erschien auch der Stern meiner Augen in den tiefen Augenhöhlen zum Verschwinden klein. Wie ein abgeschnittener bitterer Kürbis in der Glut der Sonne trocken wird und einschrumpft, so wurde auch die Haut meines Kopfes trocken und schrumpfte ein.... Und um diesen Körper ein wenig zu beleben, o Sāriputto, rieb ich meine Gliedmassen mit der Hand. Und als ich so, Sāriputto, meine Gliedmassen rieb, fielen die Haare meines Körpers, da sie an der Wurzel faul waren, aus und blieben in meiner Hand, und dies kam daher, dass ich so ausserordentlich wenig Nahrung täglich zu mir nahm."

Aber wozu diese ungeheuren, bis zum äussersten Extrem geführten Selbstpeinigungen? Dies ist die selbstverständliche Frage, die sich dem abendländischen Geist aufdrängt, und die Antwort darauf ist, dass der Sakyer-Prinz, indem er sich der

Abtötung hingab, nur das tat, was damals in Asien gang und gäbe war. Jedermann nämlich, der einen Ausweg finden wollte aus dem Leid des Lebens und aus dem Elend, das mit der Geburt und Wiedergeburt verbunden ist und aus ihr immer von neuem hervorquillt, übte die Askese der Fleischabtötung. Denn es war feststehender Glaube im alten Indien zu Buddhas Zeit, dass ein Mensch durch freiwillig übernommenes Leiden imstande sei, eventuell die Befreiung vom universalen Leiden zu erreichen, und hiermit kommen wir auf den Kardinalpunkt des Buddhismus, um den sich alles andere dreht, was zu ihm gehört. Was suchte denn Gótamo von Kapilavatthu überhaupt? Was wollte er erreichen? War es das Suchen nach einem neuen System der Kosmogonie? Nicht im geringsten. Oder wünschte er der Gründer einer neuen Religion zu werden? Durchaus nicht. Oder war es der Ehrgeiz, seinen Namen der Nachwelt zu überliefern als den Namen des Gründers eines neuen, umfassenden philosophischen Systems, das alle älteren Systeme überflüssig machte und Religion und Wissenschaft in sich vereinte? Auch dies war keineswegs der Fall. Es war weder Begehren, noch Verlangen, noch irgend welcher Ehrgeiz, der ihn aus seines Vaters Hause forttrieb, sondern eine eherne, furchtbare Notwendigkeit von der Art, wie sie einem Menschen entgegentritt, der da sieht, dass er in einem brennenden Gebäude weilt, — die Notwendigkeit, eilend einen Ausweg zu finden. Dies war es, die kategorische Notwendigkeit, Erlösung vom Leiden zu finden, was ihn veranlasste, „mit dunklem Haar, in der Blüte der Jugend“ sein Heim zu verlassen und das Tier der Wildnis zu seinem Genossen zu machen.

Gerade dieser Punkt kann kaum scharf genug betont werden, da volle neunundneunzig Prozent aller Verdrehungen und Verzerrungen des Buddhismus, denen man im Abendlande begegnet, auf das Übersehen und Nichtverstehen dieses so einfachen Punktes zurückzuführen sind. Weil der junge Sakyer-Prinz die Allgemeinheit des in der Welt vorhandenen Leidens erkannte, ging er in die Einsamkeit, um die Ursache jenes Leidens und die Mittel, die zu seiner Aufhebung führen, zu entdecken. Er fand sich selbst, er fand alle seine Mitmenschen in einem brennenden Gebäude. Für denjenigen, der sich in einer solchen Situation befindet, gibt es nur eins zu tun, nämlich einen

Ausweg zu finden, und es ist ganz zwecklos, dabei eitle Gespräche zu führen. Dies also versuchte der Bodhisatto zu tun, nicht für sich allein, sondern auch für andere, obwohl alles Reden von ‚selbst‘ und ‚anderen‘ eitle Worte sind, von der Täuschung eingegeben; und das Leiden, das jeden Menschen in Wirklichkeit bedrückt, ist kein individuelles Weh, sondern nur sein Anteil an dem Leid der ganzen Welt.

„Alles brennt,“ spricht der Meister im Mahāvaggo. „Das Auge brennt und die Formen brennen; das Ohr brennt und die Töne brennen; Nase und Gerüche brennen; Zunge und Geschmäcke brennen; Körper und Tastungen brennen; der Geist und die Vorstellung brennen. Und mit welchem Feuer brennen alle diese Dinge? Mit dem Feuer der Begierde, des Hasses und Wahns, mit dem Feuer der Geburt, des Alters, des Sterbens, des Kummers, der Klagen, des Elends, Jammers und der Verzweiflung.“

Hier trägt der Buddha in einer für manche vielleicht schweren Ausdrucksweise das vor, was, an anderen Stellen weniger anschaulich formuliert, als die ‚heilige Wahrheit vom Leiden‘ bekannt ist. Hier indessen tritt sie uns in einer Gestalt entgegen, welche die Aufmerksamkeit in hohem Masse auf sich lenkt. „Das Auge brennt“, so spricht der Meister, und auch „die Formen brennen“. Durch diese Ausdrücke will er den Gedanken nahebringen, dass das Organ des Sehens ebenso wie die Objekte, mit denen es in Kontakt kommt, brennend, ein Feuer sind, und mithin ist auch der Kontakt beider, der die Empfindung des Sehens ausmacht, brennend, ein Feuer, ein Leiden. Und was von dem Auge, seinen Objekten und dem Kontakt beider wahr ist, das gilt in gleicher Weise für das Ohr und s e i n e Objekte; auch diese und die Empfindung des Hörens, die aus ihrem wechselseitigen Kontakt hervorgerufen wird, sind brennend, sind Feuer, sind Leid. Und ebenso steht es mit den anderen drei der fünf Sinne; ein jeder von ihnen nebst seinen Objekten und der entsprechenden Empfindung sind eine Form von Leid. Ja, nicht nur s i e sind eine Form von Leid, sondern — und dieser Satz ist für die Anschauung des Buddha charakteristisch — auch der sechste Sinn, der Geist mit seinen entsprechenden Objekten, den Ideen, sowie das Denken, welches

aus dem Kontakt beider entsteht: auch diese sind brennend, sind Feuer, sind Leiden. So ist, nach der Lehre des Buddha, alles, absolut alles, was in das Bereich bewusster Existenz fällt, die Sinne sowohl als das Denken, in irgend einer Form mit Weh und Leid verknüpft.

Eine Lehre wie diese scheint auf den ersten Blick falsch, sogar absurd zu sein. Denn obwohl es richtig ist, dass viele von den Einwirkungen der Objekte auf unsere Sinne eine Unlust-Empfindung hervorrufen, so gibt es doch andererseits viele, sehr viele, die einen erheblichen Grad von Lust erzeugen, und es ist nicht ganz leicht einzusehen, wie auch diese unter die unangenehmen Empfindungen gerechnet werden, wie auch sie ein brennendes Feuer genannt werden können. Wir müssen aber hier der Tatsache gewärtig sein, das sich der Buddha niemals mit dem oberflächlichen, scheinbaren Aspekt der Dinge befasste. Sein Auge drang tief unter die Oberfläche der Dinge, und indem er durch die oft schön scheinende Oberfläche vieler Dinge hindurchdrang, sah er mit dem ‚Auge der Weisheit', wie es in den Sutten genannt wird, dass das, was man Lust nennt, nur Schmerz ist, — Schmerz, der in den meisten Fällen so wohl verborgen ist, dass er den Blick der allermeisten Menschen getäuscht hat und noch täuscht. Buddhas tiefsehendem Auge war es klar und unzweifelhaft, dass die süsseste Lust in Wirklichkeit der Mutterschoss tiefsten Leides ist, und sei es auch nur aus dem Grunde, weil inmitten des universellen Flusses und Wechsels dieser unserer Welt, (welche tatsächlich Fluss und Wechsels ist,) die Lust niemals bei uns bleibt, sondern unvermeidlich unserer Hand entrissen wird, nur zu oft gerade dann, wenn wir sie lieben und schätzen gelernt haben.

„Das Strahlende verschwindet; was am schönsten ist, währt am kürzesten. Alles Liebliche, das entsteht, verwelkt in seiner Blütenpracht" — dieses Dichterwort bringt nur eine allgemeine Tatsache des Daseins zum Ausdruck.

Die Lust, welche aus dem Kontakt der Sinne mit den diesen entsprechenden Objekten entspringt, ist noch aus einem anderen Grunde als der Erzeuger von Schmerz zu betrachten: Die Stärke unseres Wohlgefallens an der Lust nimmt, nachdem sie einen bestimmten Grad von Intensität erreicht hat, bei

jedem neuen Erscheinen beständig ab, und schliesslich stellt sich Traurigkeit ein, vielleicht die grösste von allen, jedenfalls grösser als der Schmerz des Verlustes: die Traurigkeit des Sattseins.

Es ist unnütz, hier den Einwurf zu machen, dass dies Pessimismus sei. Die Frage, die sich jetzt erhebt, ist nicht die, ob dies Pessimimus oder Optimismus oder irgend ein anderer *-ismus* sei, sondern: Ist dies wahr? Der Buddha fand, dass dies wahr ist. Seinem tiefen, durchdringenden Blick enthüllte sich die ganze Stufenleiter körperlicher und geistiger Erfahrung als eine Summe von Variationen des Leidens, und seine Behauptung, dass dies so wäre, nannte man ‚die erste erhabene Wahrheit vom Leiden'.

Es wird gewöhnlich gesagt, dass es vier erhabene Wahrheiten vom Leiden gebe, und der Buddha selbst zählt ihrer vier, und doch zeigt sich bei näherem Zusehen, dass der Wahrheiten, die in ihrem Bereiche die ganze Ordnung der Buddha-Lehre enthalten, nicht vier vorhanden sind, sondern zwei, nämlich Leiden und Befreiung vom Leiden; während die übrigen zwei nur Nebensätze sind, welche von der Ursache des Leidens und der Leidens-Erlösung handeln. Diese beiden Tatsachen: das allgegenwärtige Dasein des Leidens und die ebenfalls allgegenwärtige Möglichkeit der Leidens-Erlösung verstehen, heisst alles das verstehen, was der Buddha zu lehren hat und lehren will; und diesem Verstehen gemäss handeln, indem man den zur Leidens-Aufhebung führenden Pfad wandelt, bedeutet, ein Nachfolger des Buddha sein. Alles, was der Buddha zu sagen hat, ist in diesen zwei einfachen Worten enthalten: Leiden und Leidens-Aufhebung. Diese beiden bilden das Α und Ω seiner Botschaft.

Alles nun, was zwischen diesen beiden Punkten keinen Platz finden, mag zwar sehr interessant, anregend und die Neugierde befriedigend sein, liegt aber ausserhalb des Reichs Buddhas, und dient in keiner Weise seinem Endzweck. Und was nicht innerhalb ihrer Grenzen liegt, wird von dem Buddha mit Stillschweigen behandelt. Aber dieses Schweigen ist durchaus nicht das Schweigen der Verachtung oder des Nichtwissens. Es ist vielmehr das Schweigen eines Menschen, der ein Ziel

seines Strebens gefunden hat, — das Schweigen eines Menschen, der etwas Notwendiges ausführen muss und weder Zeit noch Kraft für Dinge übrig hat, die nur theoretischen Zwecken dienen. Kurz, um zu unserem früheren Gleichnis zurückzukehren: Der Buddha sah sich und seine Mitmenschen in einem brennenden Gebäude.

Es kann uns nicht überraschen, wenn ein Mensch, der sich in einer solchen Situation befindet, sich weigert, seine Aufmerksamkeit irgendwelchen Theorieen zuzuwenden, welche sich mit dem Ursprung des Feuers im allgemeinen, oder mit dem Ursprung dieses speziellen Feuers, oder mit der Brennbarkeit der Materialien von Häusern befassen; vielmehr wird sein ganzes Denken und Trachten darauf gerichtet sein, einen schnellen Ausweg aus seinem Kerker zu finden. Er wird sagen: „Deine Theorieen mögen trefflich sein, aber was ich jetzt nötig brauche, ist nicht eine treffliche Theorie, sondern ein Ausweg aus diesem Hause. Wir wollen über deine Verbrennungs-Theorieen ein andermal reden, wenn ich für solche Betrachtungen mehr Zeit habe als im gegenwärtigen Augenblick."

Und so war des Buddha Stellung zu vielen Fragen, die in seinen Tagen, mehr noch als heute, die Aufmerksamkeit vieler sogenannter Weiser unter seinen Zeitgenossen auf sich lenkten. Die schwierigen Rätselfragen, an denen diese Gelehrten seiner Zeit ihre Freude hatten, wie z. B. die Frage nach dem Ursprung und Ende, interessierten ihn kaum, oder interessierten ihn nur, um in ihm eine Art stiller Heiterkeit zu erregen.

Im Majjhima-Nikāyo findet sich z. B. ein Passus, welcher seine Stellung zu dem, was er ‚zwecklose Fragen' nannte, so klar zum Ausdruck bringt, dass wir ihn hier, trotz seiner Länge, mit nur geringen Kürzungen, zitieren müssen.

Ein Mönch mit Namen Māluṅkyāputto findet im Verlauf seines Nachdenkens heraus, dass er, obwohl er seit einiger Zeit des Erhabenen Jünger ist, von seinem Meister noch nie eine bestimmte Antwort auf folgende brennende Fragen erhalten hat: Ist die Welt ewig oder nicht ewig? Ist die Welt unendlich oder endlich? Sind Seele und Leib identisch oder nicht identisch? Besteht der Heilige nach seinem Ableben fort oder besteht er nicht fort? Oder besteht der Heilige

nach seinem Ableben fort und besteht auch nicht fort? Oder besteht der Heilige nach seinem Ableben weder fort noch besteht er nicht fort?

Mālunkyāputto ist wegen seiner Entdeckung sehr bekümmert und geht zum Meister und erzählt ihm den Grund seines Kummers. Er erklärt, dass er, falls der Erhabene ihm über diese Punkte keine befriedigende Auskunft erteilen könne, sein Mönchsgewand ablegen und zum weltlichen Leben zurückkehren werde; und er fügt noch folgende Worte hinzu, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen: „Wenn der Erhabene diese Dinge weiss, dann mag er sie mir erklären. Wenn sie der Erhabene aber nicht weiss, dann ist für einen, der sie nicht weiss, der diese Einsicht nicht besitzt, der einzig ehrenvolle Weg der, dass er zugibt: ‚Ich weiss es nicht, ich besitze diese Einsicht nicht'."

Der Buddha erwidert: „Wie, Mālunkyāputto, habe ich jemals also zu dir gesprochen: ‚Komm, Mālunkyāputto, und führe das geistliche Leben bei mir, und ich will dir darüber Aufschluss geben, ob die Welt zeitlich oder ewig, endlich oder unendlich ist, ob Seele und Leib identisch sind, oder ob eines der Leib, ein anderes aber die Seele ist; ob der Heilige nach seinem Ableben fortbesteht oder nicht fortbesteht, — oder ob er sowohl fortbesteht als auch nicht fortbesteht, — oder ob er weder fortbesteht noch auch nicht fortbesteht?'"

„Oder hast du deinerseits jemals zu mir also gesprochen: ‚Meister, ich will das geistliche Leben mit dir führen, vorausgesetzt, dass der Erhabene mir über alle diese Fragen Aufschluss geben wird?'" Mālunkyāputto musste dies, der Wahrheit gemäss, verneinen, und der Buddha fährt fort:

„Du gibst also zu, dass weder ich zu dir jemals so gesprochen habe, noch du zu mir. Gegen wen richtest du, törichter Mann, in diesem Falle nun deine Anschuldigungen? Wenn jemand, Mālunkyāputto, derartige Fragen beantwortet haben möchte, so würde er ableben und sterben, bevor ihm der Tathāgato das alles klar gemacht haben könnte."

„Das ist gerade, Mālunkyāputto, wie wenn ein Mann von einem giftbestrichenen Pfeile durchbohrt wäre und seine Freunde, Gefährten und nahe Verwandte riefen einen Wundarzt herbei,

— er aber spräche: ‚Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen lassen, bevor ich nicht weiss, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob er ein Fürst oder ein Priester, ein Bürger oder ein Diener ist,‘ — oder er spräche: ‚Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen lassen, bevor ich nicht weiss, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, wie er heisst, aus welcher Familie er ist,‘ — oder er spräche: ‚Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen lassen, bevor ich nicht weiss, wie jener Mann aussieht, der mich getroffen hat, ob er gross oder klein oder von mittlerer Gestalt ist, — ob der verwendete Bogen gross oder klein ist,‘ — wahrlich, Mālunkyaputto, dieser Mann würde ableben und sterben, bevor er dies alles in Erfahrung gebracht hätte.“

„Und genau ebenso, Mālunkyāputto, verhält es sich mit einem, der da spricht: ‚Nicht eher will ich bei dem Erhabenen das geistliche Leben führen, bis mir der Erhabene Aufschluss darüber gegeben hat, ob die Welt zeitlich oder ewig, endlich oder unendlich ist, ob Seele und Leib identisch sind oder nicht, ob der Heilige nach dem Tode fortbesteht oder nicht fortbesteht, oder ob er sowohl fortbesteht als auch nicht fortbesteht, oder ob er weder fortbesteht noch auch nicht fortbesteht‘, — wahrlich, Mālunkyāputto, dieser Mann würde ableben und sterben, bevor ihm der Tathāgato das alles klar gemacht haben könnte.

„Das geistliche Leben, Mālunkyāputto, beruht nicht auf dem Lehrsatz, ‚ewig ist die Welt‘, ‚zeitlich ist die Welt‘, — noch auch auf dem Lehrsatz, ‚der Heilige besteht fort nach dem Tode‘, oder ‚er besteht sowohl fort als auch nicht fort‘, oder ‚er besteht weder fort noch auch nicht fort‘. Denn mögen nun, Mālunkyāputto, diese Lehrsätze richtig sein oder nicht, so besteht doch sicher Geburt, Altern, Sterben, Elend, Kummer, Leid und Verzweiflung, deren schon bei Lebzeiten zu erreichende Vernichtung ich lehre. Deshalb, Mālunkyāputto, beachte wohl, was ich gezeigt habe und was ich nicht gezeigt habe.

„Und was, Mālunkyāputto, habe ich nicht gezeigt? Ich habe nicht gezeigt, dass die Welt ewig ist oder zeitlich, unendlich oder endlich, dass Leib und Seele identisch oder nicht

identisch sind, dass der Heilige nach dem Ableben fortbesteht oder nicht fortbesteht, oder dass er sowohl fortbesteht als auch nicht fortbesteht, oder dass er weder fortbesteht noch auch nicht fortbesteht. Und warum, Māluṅkyāputto, habe ich alle diese Dinge nicht gezeigt? Weil es nicht nützt, weil es mit der Grundlage des heiligen Lebens nichts zu tun hat, weil es zur Abkehr, zur Befreiung, zum Erwachen, zum Nibbānaṃ nicht hinführt. Deshalb habe ich alle diese Dinge nicht gezeigt."

„Und was, Māluṅkyāputto, habe ich gezeigt? Ich habe gezeigt: ‚Dies ist das Leiden' ‚dies ist die Ursache des Leidens,' ‚dies ist die Aufhebung des Leidens,' ‚dies ist der Pfad, der zur Aufhebung des Leidens führt.' Und warum, Māluṅkyāputto, habe ich diese Dinge gezeigt? Weil es nützt, weil es mit der Grundlage des heiligen Lebens sehr wohl etwas zu tun hat, weil es zur Abkehr, zur Befreiung, zum Erwachen, zum Nibbānaṃ führt. Deshalb habe ich diese Dinge gezeigt. Somit beachte wohl, Māluṅkyāputto, was ich nicht gezeigt habe, und was ich gezeigt habe."

Hier haben wir in des Buddha eigenen Worten eine so genaue und klare Festlegung der Grenzen, innerhalb welcher er sein Lehrgebäude errichtete, dass ein Missverständnis oder eine falsche Interpretation unmöglich ist. Die Metapher hat gewechselt: an Stelle eines Menschen im brennenden Hause steht vor uns das Bild eines zu Tode getroffenen Mannes, der Heilung und Hilfe dringend braucht. Solche Menschen will der Buddha zu sich gebracht sehen, und er erklärt, dass er nur diesen die Heilung bringen will und nichts anderes. Der Buddha macht nicht den Anspruch, irgend etwas anderes zu sein als ein praktizierender Arzt, welcher, zu einem schwer verwundeten Kranken gerufen, nur die eine Aufgabe hat, den Patienten zu heilen und wiederherzustellen. Alles andere ist unnütz und liegt abseits von diesem Zweck; die einzige Frage, auf die das Augenmerk gerichtet werden muss, ist diese: Kann dieses Leben geheilt werden?

Wenn wir nun im Lichte dieser Tatsache die Stellung des Buddhismus zu dem Gottes- oder Götterglauben betrachten, dann sind wir vorbereitet auf die Antwort, dass er alle Arten dieses Glaubens mit einem völlig indifferenten Auge anschaut.

Auch in dem oben zitierten Passus weigert sich der Buddha, eine autoritative Stellung zu den beiden grossen Problemen: Seele und Unsterblichkeit einzunehmen, — Problemen, welche auch noch in unseren Tagen vielen Menschen von einer so vitalen Bedeutung zu sein scheinen. Daraus folgt, dass das noch fehlende Problem, welches im Abendlande stets in Verbindung mit den genannten beiden erscheint, — das Gottes-Problem nämlich, vom Buddhismus mit genau derselben Indifferenz behandelt wird. Niemand, soweit wir wissen, hat jemals den Buddha gebeten, ihm die Stellung und Macht der Gottheiten klar zu machen; und wenn jemand wirklich den Buddha danach gefragt haben sollte, dann würde ihm der Meister ähnlich geantwortet haben, wie einst dem Māluṅkyāputto: „Mag es nun Götter geben oder keine Götter geben, mögen nun zehntausend Götter existieren oder nur einer, gleichviel: Alle lebenden Wesen weilen in einem brennenden Gebäude, aus dem sie einen Ausweg finden müssen. Mag es nun Götter geben oder keine Götter geben, mögen nun zehntausend Götter existieren oder nur einer, gleichviel: Alle lebenden Wesen sind todeswund und bedürfen einer Arznei, die sie gesund machen wird.“ Es ist ein gänzliches Missverständnis der Lehre des Buddha, wenn man annimmt, der Meister habe kategorisch die Existenz einer Macht oder von Mächten geleugnet, die in der Natur höher stehen als der Mensch. Andererseits aber beugte er sich nie vor einer solchen Macht oder solchen Mächten, betete nie zu ihnen, flehte sie niemals an, ihm irgend eine Gunst oder Wohltat zu erweisen. Die einzige Wohltat, nach der er sich sehnte, war die, loszukommen aus dem Kerker des Geborenwerdens und Sterbens, und die Gewährung dieser Gunst lag nicht in der Hand des Gottes oder der Götter. Auch setzte der Buddha niemals dem Glauben an Gott oder Götter auf seiten seiner Anhänger irgend welchen Widerstand entgegen. Wir suchen in den Aufzeichnungen seiner Worte vergeblich nach irgend einem Anzeichen eines solchen Widerstandes. Im Gegenteil, der Meister erwähnt die Götter oft in seinen Reden und verwendet sie als Illustrationen für irgend eine seiner Anweisungen. So gibt er ihr Dasein aus taktischen Gründen zu, aber er tut dies immer in der selbstverständlichen

Ausdrucksweise eines Menschen, der an ihnen kein besonderes Interesse nimmt, ausser dass sie dazu dienen, seine Moral zu erläutern oder seine Erzählungen auszuschmücken.

Es wird erzählt, dass einer der Anhänger von George Fox um Zulassung zum Freundes-Bund nachsuchte und hierbei die Frage stellte, ob er auch weiterhin sein Schwert tragen dürfte. „Trag' es, solange du es kannst, Freund," war Fox' ernste Antwort. Ähnlich, meinen wir, würde der Buddha einem Manne auf dessen Frage, ob er seinen Götter- oder Gottesglauben beibehalten dürfte, erwidert haben: „Glaube an sie, solange du es kannst, Bruder."

Der Buddha leugnet nicht die Götter, er hat keinen Grund, dies zu tun; er ignoriert sie lediglich, wie er's anders nicht kann. Von seinem Standpunkt aus ist der einzige Gegenstand des Interesses für den Menschen, einen Ausweg zu finden aus dem brennenden Hause des empfindenden Lebens. Welche Kraft oder Kräfte, den Menschen überragend, in der Natur immer existieren mögen: auch sie sind in dem brennenden Gebäude, und mögen sie noch so mächtig sein, so tut es ihnen ebenso not, einen Ausweg aus ihm zu finden; denn das Gesetz des Wechsels und der Veränderung ist universell in seinem Walten und herrscht in den Himmeln ebenso wie auf Erden, und wo Veränderung ist, da ist auch Leiden und Schmerz. Und wenn wir in Japan mit seinem Ahnen-Kult oder in der Mongolei mit ihrem Shamanismus in einem bestimmten Grade den Glauben an die Macht der Götter Seite an Seite mit der Lehre Buddhas in Blüte antreffen, so ist dies eben deshalb der Fall, weil der Buddha seinen Blick so ausschliesslich dem praktischen Endzweck zuwendet und allem anderen indifferent gegenübersteht. Wird die Buddha-Lehre dem Brahmā, Jehova oder Allah unserer Tage gegenübergestellt, so hat auch heute noch, wie einst das Wort des Meisters seine Gültigkeit: „Welche Götter immer existieren mögen, sicher besteht Geburt, Alter, Krankheit und Tod, und alles, was ich zeigen will, ist der Weg, auf dem man diesen Übeln zu entrinnen vermag."

Es wurde oben gesagt, dass der Buddha bei seiner Betrachtung des Lebens-Problems und der Art seiner Lösung die Existenz der Götter zwar nicht leugnete, sie aber ignorierte,

sie ignorieren musste. Es mag hier hinzugefügt werden, dass der moderne Abendländer, der unter dem Einfluss jener Religion aufgewachsen ist, die in den Ländern des Westens als die Führerin des Lebens betrachtet wird, durch diese Ignorierung notwendigerweise beunruhigt werden muss. Angesichts seiner Erziehung und seiner ganzen Umgebung ist für ihn die Gottes-Idee die einzige Idee, welche ihm eine mögliche Grundlange für ein rechtes Leben zu bieten scheint. Gerade wegen seiner Verknüpfung mit der Moralität hat der Gottes-Glaube im Geist des modernen Europäers seinen festesten Halt. Von den Tausenden von Kirchengängern in christlichen Landen, die sich wöchentlich einmal in das Haus der Andacht begeben, geht wahrscheinlich nicht einer von hundert in der Erwartung, dass er das, was er über Gott hören wird, zu ernst nehmen müsse: aber man kann mit Sicherheit sagen, dass neunundneunzig Prozent derselben Kirchgänger im Innersten ihres Herzens beunruhigt würden bei dem Gedanken, dass der Gottes-Glaube aus dem Menschenherzen schwinden oder die Gottesfurcht irgendwie abnehmen werde. Man glaubt, dass auf dieser Furcht die Grundlagen der Moralität sicher ruhen, und dass die auch nur teilweise Beseitigung dieser Furcht dem sozialen Leben einen schweren Schlag versetzen und das Bollwerk der Zivilisation selbst erschüttern müsse. Und dieses Gefühl ist in gewissem Grade berechtigt.

Fast alle Moralität, die Europa kennt, gründet sich auf solche Gottes-Furcht; indessen, — Europa ist nur e i n Kontinent, und im Erdteil Asien ist schon seit langem eine ganz andere Anschauung über Moralität heimisch geworden. Die Furcht des Herrn mag der Anfang der semitischen Weisheit sein, aber die Furcht des Gesetzes, und nur sie, ist der Anfang der Weisheit des Erleuchteten. Nirgends sieht der Buddha einen Anlass dazu, irgend einen Gott zu fürchten; er fürchtet nur das, was mächtiger ist als irgend ein Gott, wie gross und langlebig dieser auch sein mag; er fürchtet nur das, was in seiner eisernen Faust Götter, Menschen, ja, alle Wesen hält, — das Karman-Gesetz, das Gesetz des Wirkens, das Gesetz der sichern, unvermeidlichen Folge von Ursache und Wirkung. Allgegenwärtig, allmächtig ist dieses Gesetz, so dass niemand, selbst die Gottheit nicht, sich auch nur für den Bruchteil eines

Augenblickes ihm entziehen oder vor seinem allsehenden Auge verbergen kann. Dies ist die Macht, die einzige Macht, vor welcher der Buddhist Furcht fühlen kann, und er hat allen Grund, sie zu fürchten; denn er befindet sich schon jetzt in ihrem eisernen Griff, in ihrer ehernen Hand; sie gibt ihm schon hier und jetzt das Wohl und das Weh, dessen Annahme er, mag er sich gebärden wie er will, nicht verweigern kann. Nicht vor der eingebildeten Möglichkeit des Leidens in einer vorgestellten, möglichen Zukunft erschrickt der Buddhist, sondern vor dem wirklichen, erlebten Leid der unleugbaren Gegenwart. Für einen Buddhisten gibt es keine Zukunft; für ihn existiert nur das Jetzt, das ewige, immer gegenwärtige, unentrinnbare Jetzt, — ein furchtbares Ungetüm, das ihm keine Zeit und Gelegenheit lässt, vor irgend etwas anderem Furcht zu empfinden. Es ist die unwiderstehliche Macht des gegenwärtigen Augenblicks, die den Buddhisten antreibt, die Einschärfungen des Moral-Kodex zu beobachten. Keine andere Erwägung könnte ihm ein auch nur annähernd so starker Impuls sein. Damit verglichen erscheint ihm die moralische Sanktion seines christlichen Bruders schwach und kraftlos; sie ist schwach im Vergleich zu der Kraft der erweislichen und erwiesenen Wahrheit, weil sie sich durchaus auf Vermutungen und Mutmassungen stützt. Es war keine eitle Prahlerei des Buddha, sondern die einfache Feststellung einer nüchternen Tatsache, wenn er jenem Mönch, der ihm die alte Frage nach der Ewigkeit oder Nicht-Ewigkeit der Welt vorlegte, die Antwort gab: „Der Tathāgato hat nichts zu tun mit Theorieen.“ Es ist keine Theorie, sondern eine in jedem Augenblick nur zu evidente grimmige, dürre Tatsache, dass Leiden existiert und dass die Notwendigkeit besteht, eine Methode zu finden, um diesem Leiden zu entrinnen. Dies ist alles, was Moralität für einen Buddhisten bedeutet; sie ist nur der Weg, auf dem er Befreiung von Weh erlangen kann, die erste Stufe auf dem Pfade, der zur Weisheit und zum Frieden führt.

Wir haben also zwei Auffassungen von den beiden Begriffen G o t t und M o r a l i t ä t zu unterscheiden: die semitisch-christliche und die buddhistische. Nach semitisch-christlicher Auffassung existiert ein grosses, machtvolles Wesen, das an

Macht und Einsicht die menschliche Kreatur weit überragt; ja, diese Kreatur ist das Werk seiner Hände. Dieses Wesen hat bestimmte Regeln festgesetzt, nach welchen sich der Wandel des Menschen hienieden richten soll. Tritt der Fall ein, dass der Mensch die Beobachtung dieser Regeln vernachlässigt, so wird er in einem zukünftigen Zustand mannigfachen Qualen und Schmerzen unterworfen, und zwar auf die Anordnung jenes Wesens, das er durch die Vernachlässigung der Regeln beleidigt hat. Daraus folgt, dass des Menschen Hauptaugenmerk darauf gerichtet werden muss, die Gebote dieses Wesens zu beobachten und dadurch seinen Zorn zu vermeiden.

Nach der buddhistiscen Anschauung andererseits ist ein allmächtiges Gesetz im Universum gegenwärtig und waltet in allen seinen Bereichen, in der fühlbaren, nicht fühlbaren Welt und in der Welt des Denkens; auf Grund der unbeugsamen Wirksamkeit dieses Gesetzes lässt jede Ursache unfehlbar eine ihr eigentümliche, besondere Wirkung erstehen. Unter der Herrschaft dieses Gesetzes leben, weben und sind alle Wesen ohne Ausnahme, von den Atomen bis zu den Menschen, von den Menschen bis zu den Göttern, mögen diese noch so fein und sublimiert sein, wie sie die menschliche Vorstellung nur erdenken kann. Unter der Herrschaft eines solchen unerbittlichen Gesetzes stehen, ist etwas Unerwünschtes, ist ein Übel; denn es bedeutet eine Fessel, eine unerträgliche Sklaverei! Daher ist das Vernünftigste, was ein Mensch tun kann, solche Mittel anzuwenden, die ihm helfen, dieser tyrannischen Macht zu entrinnen. Ein solches, zum Entrinnen taugliches Mittel ist der von Buddha gefundene und gewiesene achtfache Pfad, dessen erste drei Stufen in der Erfüllung der Moralität bestehen.

Dies sind in Kürze die beiden Ansichten über Gott und Moralität, wie sie von den beiden grössten Weltreligionen der Gegenwart vertreten werden. Auf der einen Seite haben wir ein Gewebe, dessen Gefüge stellenweise schmerzlich dünn mit Annahmen und Mutmassungen hinsichtlich einer möglichen Zukunft gewirkt ist; nur hier und da finden wir einen kräftigen Faden von solider Tatsachen-Substanz. Auf der anderen Seite

liegt vor uns ein Gewebe, aus dem festesten Material des Tatsächlichen gewirkt und in der realen Gegenwart beweisbar; ein Gewebe, das zur Untersuchung und Prüfung einladet und um so festere Züge annimmt, je mehr wir es prüfen. Nichts Unbekanntes einer zukünftigen Zeit wird angerufen, über seine sittlichen Gesetze zu wachen, sondern vor uns steht eine im Hier und Jetzt allezeit gegenwärtige Kraft, deren Gegenwart jedermann im Mark seiner Knochen fühlt und erkennt; und wir sehen uns gezwungen, nun die Frage zu stellen: Da das Menschengeschlecht von der Zeit seiner Kindheit fortschreitet zur Manneskraft, und die Kräfte der Vernunft sich immer mehr und mehr entwickeln, — welche der beiden Anschauungen ist mehr geeignet, von den vernünftigen Geistern der zukünftigen Tage anerkannt und angenommen zu werden?

Es gilt eine Wahl zu treffen zwischen Phantasie und Tatsache, zwischen Vermutung und Gewissheit, zwischen einer Theorie und einem Dinge, zwischen dem, was sein kann und was tatsächlich ist. Kann überhaupt irgend ein Zweifel darüber bestehen, welche Wahl man treffen wird, wenn erst beide Anschauungen klar und voll erkannt sein werden? Kann irgend ein Zweifel bestehen, dass, wie das menschliche Denken im Fluss der Jahrhunderte sich immer mehr erweitert und vertieft, die Menschen sich in immer grösserer Zahl dem Lichte zuwenden werden, das ihren Lebensweg erhellt, und der Weisheit des Unvergleichlichen, der vor fünfundzwanzig Jahrhunderten die Grundlinien antizipierte, auf denen sich die künftige Entwicklung der Menschheit bewegen wird, und der seiner Rasse lange im Voraus jene tiefen, alles umfassenden Lehren bescherte, die Lehre vom Leiden, von der Leidens-Erlösung und vom Pfade, der zum Ende des Leidens führt —?!

Nicht betet! Kein Gebet erhellt die Nacht!
Nicht fraget! Ew'ges Schweigen bleibet stumm!
Quält traurig nicht den Sinn mit frommer Pein!
Ihr Brüder, Schwestern, um

Hilfloser Götter Gnade flehet nicht
Mit Hymnen, Früchten, Backwerk oder Blut!
Ihr seid euch Kerker selbst, — ein jeder such'
In sich der Freiheit Gut!

Die Leuchte Asiens.

Rechtes Leben.

Eine buddhistische Laien-Predigt.

Von Rev. Bhikkhu Ānanda Metteyya.

„Ich will also den Pfad verkünden,
der zum andern Ufer führt."
Sutta-Nipāto, 1130.

Als der grosse König Yudhishṭhira einst gefragt wurde, was ihm in der ganzen Welt das Wunderbarste zu sein schiene, da antwortete er, dass nach seiner Ansicht folgende Tatsache gegenüber aller Erfahrung die befremdlichste wäre: Trotzdem der Mensch auf Schritt und Tritt gewahr wird, dass alles, was Leben hat, der Herrschaft des Todes unterworfen ist, — trotzdem der Mensch allüberall den untrüglichen Beweis für die Macht des Todes vor Augen sieht, ist er doch dem Glauben zugeneigt, dass er selbst unsterblich sei.

In der Tat ist dies höchst merkwürdig und wunderbar; aber für mich gibt es eine Tatsache, die noch wunderbarer ist, und zwar die folgende: Obwohl die Menschen in einer Welt leben, die so voll des Übels, so voll des Kummers ist und die eine so ungeheure Fülle von Versuchungen der Sinne und des Gemütes in sich birgt, haben sie dennoch fast zu allen Zeiten und in allen Ländern nach einem Leben gesucht, das gut ist, nach einer Glückseligkeit, die grösser ist als die eitle Freude der Erde; sie kämpfen, um die Versuchungen des weltlichen Lebens zu überwinden und sich frei zu machen von den Fesseln des Aberglaubens. Diese Tatsache ist noch wunderbarer als jene erste, weil sie allgemeiner ist; denn der Glaube an ein zukünftiges Leben ist nur das Ergebnis des Willens zum Leben, während dieses universale Streben nach Gerechtigkeit mit allen niederen Instinkten unserer menschlichen Natur im Widerspruch zu stehen scheint. Und doch, wie weit verbreitet ist dieses Suchen nach dem Guten! Es war die Aufgabe des Gottesleugners und des Gottesgläubigen; es war der Trost des Bettlers in seiner Hütte und des Kaisers Marc Aurel auf dem römischen Caesaren-Thron; stolze Könige, wie Asoko, haben ihm als ihrem Ideal gelebt, und beide, die

Märtyrer der Religion und Wissenschaft, haben dafür ohne Murren den Tod erlitten. Es ist die grosse Welt-Frage, dieses Suchen nach einem gerechten Leben, das grösser und erhabener ist als das Leben, welches wir kennen. Es ist der Zweck aller Religionen und aller philosophischen Systeme, die Blüte am Baum des menschlichen Denkens, die grosse Hoffnung und das letzte Ziel der ganzen Menschheit.

Mir ist diese Tatsache stets sehr beteutungsvoll erschienen, denn sie sagt mir, dass der Kampfplatz des Lebens in einer von uns noch nicht klar erkannten Weise aus der Welt der Form in das Reich des Geistes verlegt worden ist, — ja, mehr noch, dass das Prinzip der Evolution gewechselt hat und noch wechselt: die Selbsterhaltung ist der Verzichtleistung gewichen, und das überlebende Beste verschwindet aus der materiellen menschlichen Natur, nur um sich in der Welt der Gedanken und Ideale zu offenbaren. Während der ungeheuren Periode, die uns vom palaeolithischen Menschen trennt, sind unzählige Spezies entstanden und haben wieder anderen Platz gemacht; aber der Mensch bleibt, wenigstens in seiner Form, fast genau derselbe, sogar in den Maßen seines Schädels bleibt er, der er war, als er, ein furchtbarer Barbar, vor Hunderten und Tausenden von Jahren das Mammut und den Auerochsen in den Urwäldern jagte. Es hat fast den Anschein, als habe die Natur mit der Form des Menschen das erste Kapitel ihres Entwicklungswerkes abgeschlossen und sei nunmehr am Werk, eine neue Phase der Existenz zu schaffen: der Geist herrscht über die Welt des Stoffes, die Ideale triumphieren über die tierischen Begierden und Triebe; der Hass weicht der Liebe, und Selbstsucht macht dem Mitleid Platz.

Heute wollen wir nun eine Phase dieses universellen Suchens nach dem Guten und Wahren in seiner praktischen Bedeutung betrachten: Den von unserem Meister verkündeten Weg des Lebens, welcher uns Buddhisten unter allen religiösen Systemen der Welt als der erhabenste und reinste erscheint; es ist das jener Pfad des Lebens, der zum Frieden, zur Glückseligkeit und zu der Herrlichkeit Nirvāṇas führt. So wollen wir nun in unserer heutigen Betrachtung die Frage zu beantworten suchen: Was ist jener Weg des Lebens, durch den wir

dieses erhabene Ziel zu erreichen vermögen, welchen Wert für die Menschheit hat der Buddhismus, was lehrt er über die Natur des Lebens, und inwieweit können die Menschen im grossen nach seinen Grundsätzen leben und seine Gebote erfüllen?

Denn dies ist die eigentliche Probe auf jede wahre Religion, der Prüfstein, wieviel Wahrheit allen Glaubensbekenntnissen innewohnt: ihr wahrer Wert für die Menschheit. Wir dürfen den Anspruch, den eine jede Religion erhebt, dass sie die einzige Wahrheit sei, nicht berücksichtigen; wir müssen alle ex cathedra gemachten Behauptungen hinsichtlich eines zukünftigen Lebens vor der Hand ablehnen, weil wir nicht imstande sind, ihre Wahrheit oder Unrichtigkeit nachzuweisen; ja, wir dürfen eine Religion nicht einmal nach einem Auszug aus ihren heiligen Schriften beurteilen; denn solche Auszüge werden naturgemäss die betreffende Religion in ein günstiges oder ungünstiges Licht rücken, je nach dem Standpunkte desjenigen, der solche Exzerpte zusammenstellt. Der einzige Prüfstein, der uns gestattet, den einzelnen Religionen bei ihrer gegenseitigen Vergleichung wirklich gerecht zu werden, ist dieser: Welchen Gesittungs- und Kulturwert hat eine jede Religion für die Menschheit gehabt, und bis zu welchem Umfange ist es einer jeden gelungen, die Menschen dahin zu bringen, ein besseres, heiligeres Leben zu führen? Bis zu welchem Umfange hat eine jede dazu beigetragen, die ursprüngliche Roheit des Menschen zu überwinden und ihn so zu leiten, dass er es vorzieht, in Liebe zu leben, statt in Hass, und mit seinem Nächsten friedlich zu verkehren, statt in Feindschaft? Bis zu welchem Grade hat eine jede dazu gedient, die Unduldsamkeit, jenes markante Zeichen der Unwissenheit, sowie die durch den Fanatismus hervorgerufenen Verfolgungen zu bekämpfen?

Lassen wir uns von diesem Gesichtspunkt leiten, dann müssen wir sagen, dass es unter den grossen Weltreligionen keine gibt, die mit dem Buddhismus in demselben Atemzuge genannt werden könnte. Es ist unser Stolz, dass in unseres Meisters Namen niemals ein Menschenleben geopfert, dass von uns niemals ein sogenannter „heiliger“ Krieg gegen Andersgläubige geführt worden ist. Keine andere Weltreligion kann sich dessen

rühmen: was sie Gutes getan haben, ist ihren Anhängern allein zugute gekommen; für die übrigen Menschen sind sie eine der grössten Geisseln der Erde gewesen. Mögen wir nun die schrecklichen Verfolgungen betrachten, die Çankarācārya im Namen der drei Millionen Götter des hinduistischen Pantheons über die Buddhisten verhängte, oder die Verwüstungen des Islâm in Allahs Namen, oder die Ströme von Blut und Tränen, die im Namen Christi geflossen sind, — die grossen Weltreligionen, mit alleiniger Ausnahme des Buddhismus, haben im Namen ihrer Götter mehr Schaden verursacht, mehr Hass aufgewühlt und mehr Blut vergossen, als irgend eine andere Form der Leidenschaft oder Betörung, die jemals in den Herzen zum Elend und zur Vernichtung anderer geschwelt hat. Es ist zwecklos zu sagen, dass alle diese Übeltaten im Gegensatz zu den Geboten der verschiedenen Religionen vollbracht seien; denn für alle jene Verfolgungen haben die Anstifter aus ihren heiligen Schriften die Berechtigung abgeleitet und deshalb muss, wie ich bereits sagte, der Beweis für die Wahrheit einer Religion in dem Leben und Wandel ihrer Anhänger gefunden werden; ist es eine für die Menschheit gute Religion, so wird sie dazu beitragen, die Grausamkeit des Menschen zu verringern und seine Liebe zu vermehren; ist es eine schlechte Religion, so wird sie Verbrechen entschuldigen, die sich niemand herausnehmen darf, es sei denn mit der in der Vorstellung bestehenden Bestätigung durch seine Götter.

Was unser Glaube in dieser Welt Gutes gewirkt hat, ist wirklich gut gewesen, und wir haben es der Reinheit und Wahrheit der Lehren unseres Herrn zu danken, dass nichts Schlechtes vorhanden ist, durch das jenes aufgewogen würde, und dass selbst der ungebildetste und unwissendste Anhänger seiner Religion seine Altäre niemals mit Menschenblut besudelt hat. Wohin immer unser Glaube gedrungen ist, dort ist er ein reiner, ungetrübter Segen gewesen; er hat die rohen Stämme der Mongolei und Sibiriens besänftigt; er hat die uralte Kultur Chinas mächtig gefördert; er hat mehr als eine andere Religion dazu beigetragen, einem grossen Teil der Menschheit Erkenntnis und Frieden zu bringen. Und bei alledem, bei seiner ungeheuren Ausdehnung, bei seiner Herrschaft über die Völker, die einst

barbarisch waren, ist seine Lehre so klar geblieben, so konsequent in ihrer Abweisung jeglicher Grausamkeit, dass er noch heutigen Tages die einzige Religion auf Erden ist, die mit Stolz von sich sagen kann: „Wir haben das Böse durch Gutes überwunden und Unwissenheit durch Weisheit; wir haben Hass durch Liebe besiegt und Begierde durch Selbstbemeisterung."

Welches ist nun diese Lehre von dem buddhistischen Pfade, diese Lehre vom rechten Leben, die auf das Leben so ungeheurer Menschenmassen einen so unvergleichlichen, einzigartigen Einfluss ausgeübt hat? Und ferner, wie soll ein Mensch seinen Lebenswandel regeln, dass er die Gebote des Meisters wirklich erfüllen und selbst noch während dieses seines Lebens zu jener Erkenntnis und jenem Frieden gelangen kann, den keine irdische Täuschung zu durchbrechen vermag? Um dies zu verstehen, müssen wir zunächst die buddhistische Auffassung von der Welt, in der wir leben, einer kurzen Betrachtung unterwerfen.

Hier treffen wir auf eine Vorstellung, die für die meisten Menschen etwas Befremdliches hat, eine Vorstellung, die zwar denen, die Berkeley und andere Schriftsteller der idealistischen Schule des Westens studiert haben, vertraut, dagegen den meisten anderen nicht geläufig ist. Als Sir Humphrey Davy zum ersten Male Kohlenoxyd-Gas einatmete, war das erste Wort, das er nach Wiedererlangung seines Bewusstseins sprach, folgendes: „Es existieren nur Ideen." Die Buddhisten könnten glauben, dass sein ausgezeichnet trainierter Geist unter dem Einfluss des Gases zu einem der mystischen Zustände der Vertiefung gelangt sei, in denen die Ursachen der Dinge vor der geistigen Schauung offenbar werden. Denn eben das ist die buddhistische Auffassung der Welt: Es existireren nur Ideen. Die Welten, wie wir sie wahrnehmen, bestehen aus Name und Form, — Ausdrücke, die wir in der modernen Terminologie als Kraft und Materie bezeichnen würden. Aber woraus entsteht Name und Form? Im Bewusstsein bestehen sie, von dem sie nur Arten der Manifestation sind, und ausserhalb des Bewusstseins als Ursache kann weder Name noch Form vorhanden sein. Und die Ursache des Bewusstseins liegt in den sich selbst vollziehenden »Strebungen«, die wir

mit dem Kollektiv-Namen »Karman« bezeichnen, und die Ursache des Karman liegt in der geistigen Verdunkelung, im Nichtwissen (avijjā).

Dies ist der Grund- und Wurzelgedanke des Buddhismus: dass alles Übel, alle Sünde, ja dass dieses ganze grosse Universum selbst seine hauptsächlichste Ursache im Nichtwissen habe. Wie ich glaube, beruht jener unblutige Charakter des Buddhismus, von dem ich erst sprach, hauptsächlich auf dieser Idee, wenn auch nicht auf ihr allein. Andere Religionen haben in der Sünde ein Etwas erblickt, das vom Sünder getrennt für sich besteht, — einen bösen Geist, den man durch Peinigung des Körpers austreiben muss, und daher stammt der Geist der Verfolgung, mit dem jene Bekenntnisse durchtränkt sind. Der Buddhismus sieht keinen Unterschied zwischen Sünder und Sünde; die sogenannte Sünde ist nur das Ergebnis aus dem Nichtwissen des Sünders: könnte er die Wahrheit begreifen, dann würde er gewiss nicht mehr sündigen. So verstehen wir, dass es nicht unsere Aufgabe ist, unsern Bruder zu strafen, wenn er sündigt: die Sünde, das Nichtwissen, welches die Herrlichkeit und Schönheit der Wahrheit vor seinem Auge verschleiert, ist seine genügend grosse Strafe, — eben die Sünde, die ihn fernhält von der Seligkeit des rechten Lebens, fernhält von dem Wege, der zum Frieden führt. Wenn wir aus dem Gesetz unseres Meisters etwas gelernt haben, das uns freihält von der Sünde, die unsern Bruder noch erfüllt, dann sind wir von ganzem Herzen bereit, ihn in dieser Hinsicht zu belehren, sofern er uns nur anhören will, und ihm zu helfen, wie auch unsere religiösen Lehrer uns geholfen haben. Aber wie könnten wir ihn bestrafen, wie ihn verdammen, wenn wir wissen, dass alle Menschen, — wir selbst mit inbegriffen, — insoweit sündigen, als sie nichtwissend sind, und nach dem Grade ihres Nichtwissens auch leiden, — und dass die Weisheit, die unser Meister um der Erlösung willen erreichte, die Menschen von jenen Schatten befreit, gleichwie die aufgehende Sonne die Schatten der Nacht zerstreut?! Und so ist diese Lehre, dass alles Übel in letzter Linie aus dem Nichtwissen entspringt, eine Hauptwurzel der buddhistischen Toleranz; mehr noch, sie ist die Basis, auf dem jene Praxis des Buddhismus sich

aufbaut, die ihren Ausdruck findet in dem erhabenen achtfachen Pfade.

Wenn somit Nichtwissen die Grundursache aller Sünde, alles Leidens und alles Bösen ist, so besteht der Pfad der Befreiung und Heiligung in der Überwindung jenes Nichtwissens, und dies kann erreicht werden durch das Erlangen von Weisheit in ihrem wahrsten, tiefsten Sinne. Unter der Erlangung von Weisheit verstehen wir keineswegs ein blosses Sichaneignen einer Erkenntnis der Beziehungen, in denen die Dinge der materiellen Welt zu einander stehen, sondern eine absolute Verwirklichung, welche das gewöhnliche Denken des Menschen überragt. Dieses Nichtwissen ist ein so tief eingewurzelter Faktor in unserem normalen Denken, dass wir uns nur durch eine lange, schwierige Disziplin von ihm losmachen können, und diese Disziplin wird in unseren heiligen Schriften in drei Zweige oder Abteilungen zerlegt, die in der Pāli-Sprache sīlaṃ, samādhi, paññā genannt werden, das ist: moralischer Wandel, geistige Konzentration und Erkenntnis.

Ich will euch hier ein Gleichnis geben. Nehmt einmal an, ein Mann sei hypnotisiert worden. Während des Zustandes der Hypnose ist ihm die Suggestion gegeben worden, dass er nach seinem Erwachen immer ein Gespenst von furchtbarer Erscheinung sehen soll. Wir wollen weiter annehmen, dass die körperliche und geistige Konstitution des Menschen zu schwach ist, jene Suggestion zu überwinden, und dass, wohin er auch gehen mag, das schreckliche Gespenst vor ihm steht. Je öfter er es sieht, desto mehr wird sein Geist geschwächt, so dass er aller Wahrscheinlichkeit nach in einem Irrenhaus enden wird. Alle Kräfte seines Körpers werden durch sein geistiges Elend zerrüttet, und alle seine Energie wird durch seine seelische Qual zermürbt. Nun geht der Mann eines Tages zu einem Arzt und erzählt ihm von seinem Gespenst. „Und dort ist es," sagt der geplagte Mensch, indem er in eine Ecke des Zimmers weist, „dort ist es, in Lebensgrösse, und sein Anblick erweckt mir Grausen; und wenn es anfängt, mich anzugrinsen, dann bin ich nahe daran, den Verstand zu verlieren." Der Arzt blickt nach der angegebenen Richtung, tut ein wenig überrascht und wendet sich darauf zu seinem Patienten. „Es ist

aber kein so sehr böses Gespenst,“ sagt er, seine Augen fest auf den Kranken heftend, „ich kann es bald entfernen, wenn Sie genau tun werden, was ich Ihnen sage.“ Und dann gibt er dem Mann genaue Verhaltungsmassregeln, verordnet ihm kalte Bäder, kräftige Kost und dergleichen, und verordnet ihm eine harmlose Arznei, von der er dem Kranken versichert, dass sie Gespenster vertreibe, — vielleicht ist's ein Schlaftrunk, der dem gemarterten Hirn Ruhe bringen soll, und zum Schluss sagt er seinem Besucher, dass er in einer oder zwei Wochen wieder versprechen möge.

Als der Patient das nächste Mal kommt, ist sein Aussehen bedeutend besser. Wohl sieht er das Gespenst noch, aber es flösst ihm nicht mehr so grosses Entsetzen ein wie früher. Seine Augen wandern noch in die dunkle Ecke des Zimmers, aber sie verraten keine so gewaltige Furcht mehr. Die Symptome sind günstig. „Nun“, sagt der Arzt plötzlich sehr scharf und bestimmt, „tun Sie genau das, was ich Ihnen sage, und das Gespenst wird verschwinden“. „Ja“, erwidert unser Freund ein wenig zweifelnd. „Gehn Sie jetzt gradwegs in die Ecke und packen Sie das Gespenst bei der Kehle!“ Der Mann gehorcht halb mechanisch, greift nach etwas Unsichtbarem und ruft dann mit einem Schrei höchster Überraschung: „Ah! Jetzt ist es fort!“ Der Arzt entlässt ihn mit einem andern Rezept und versichert ihm, dass, so oft er mutig auf das Gespenst losgehe, dasselbe verschwinden werde; und bald würde es sich überhaupt nicht mehr sehen lassen.

Der dritte Besuch des Patienten ist noch erfreulicher; das Gespenst zeigt sich jetzt kaum noch. Und nun klärt ihn der Arzt über diese Gespenster auf; er zeigt ihm, wie dieselben nur Schemen sind, die in unserer Vorstellung existieren, und wie der grössere Teil aller Übel, denen der Mensch unterworfen ist, daher kommt, dass man verkehrten Ansichten huldigt, — Ansichten, die durch etwas Energie, etwas Erkenntnis überwunden werden können. Und der Mann geht nun ganz geheilt und gesundet von dannen: Welch' ein grosses Glück, von diesem endlos peinigenden Alp befreit zu sein!

Nun, jener arme Gespenster-Seher ist der Typus des Menschen in dieser Welt, — des Menschen, der von dem

dreifachen Gespenst: Begierde, Hass und Wahn verfolgt wird. Der alte Hypnotiseur, der ihm diese Halluzinationen eingab, ist Avijjā, das Nichtwissen. Der Arzt ist die Lehre unseres Herrn. Das erste Stadium der Kur, in dem ihm kräftigende Kost, Übung und Medizin verordnet wird, um die fehlenden Energieen zu ergänzen, ist Sīlaṃ, der moralische Wandel; das zweite Stadium, in dem ihm aufgegeben wird, seine neugewonnene geistige Kraft dadurch zu dokumentieren, dass er dem Gespenst zu Leibe rückt, ist Sāmādhi, geistige Konzentration; und das dritte Stadium endlich, in dem ihm der Arzt im allgemeinen den illusorischen Charakter der Gespenster klar macht, ist Paññā, die Weisheit: dies sind die drei Richtwege des rechten Lebens.

Was ist nun Sīlaṃ, moralischer Wandel? Es ist die Erlangung einer gesunden geistigen Frische durch gewisse Ausübungen und Observanzen. Ein Mensch, der jenen drei Gespenstern: Begierde, Hass und Wahn freien Spielraum gewährt, vergeudet nach buddhistischer Anschauung alle Kräfte seines Wesens, er ist erfüllt von āsavā oder unreinen Strebungen; und das erste, was er zu tun hat, ist, dass er zu einer derartigen moralischen Gesundung gelangt, dass er dann genügende Energie besitzt, um seine Schwachheit kühn zu überwinden. Und wenn ihr fragt, worauf die Tugend sich gründet, so antworte ich: auf die Liebe. Auf die Liebe, welche diese eitlen Täuschungen von ich und mein, von du und dein durchschaut und durchdringt. Die Liebe, die allen lebenden Wesen das Recht zu leben zugesteht, die Liebe, der die Rechte des andern heiliger sind, als die eigenen. Wo Liebe ist, da schwindet die Leidenschaft; wo Liebe ist, da schwindet Gier und Habsucht; wo Liebe ist, wie sollte da Moho, jener törichte Wahn vorhanden sein, der die Geschöpfe veranlasst, die Welt als ein ich und du zu unterscheiden? Die Liebe ist die Gesundheit, die wir erlangen müssen, bevor wir unser Gespenst verscheuchen können, und die Pflege der Tugend gründet sich nur auf die Liebe, die alle anderen Wesen wie sich selbst betrachtet und sieht.

Fürchtest du den Tod? Dann schone das Leben auch des niedrigsten Wesens, dessen Los hienieden Furcht und Zittern ist, denn siehe, es fürchtet den Tod auch. Schätzest

du irdische Güter? Dann bringe niemanden um sein Hab und Gut. Ist dir dein Weib teuer? Dann nimm nicht die Frau deines Nächsten. Suchst du die Wahrheit? Dann lass sie sich zuerst in deinem täglichen Leben offenbaren. Möchtest du gerne frei sein von dem Gift des Nichtwissens, dieser Ursache alles Elends und Leidens? Dann halte deinen Körper frei von der dämonischen Wirkung physischer betäubender Gifte, damit dein Geist klar und rein werde für die Meditation. Wenn du so handelst und nach dem Gesetz lebst, kannst du Gesundheit erlangen für das grosse Werk der Meditation; — dies ist moralischer Wandel.

Einem Menschen, der so handelt, erblüht in diesem Leben die zarte, duftende Blume der Liebe. Süss ist der Duft des Lotus oder Jasmin, süss ist der Wohlgeruch der Blüten des Sāl-Baumes. Aber gering nur ist ihr Wohlgeruch im Vergleich zu der Blume der Tugend, dem süssesten Duft himmlischer Welt. Der Duft der Blumen zieht mit dem Winde hierhin und dorthin; er durchwürzt wohl die Luft, aber er vergeht; die Tugend jedoch, dieser so seltene Wohlgeruch, verbreitet sich nach allen Seiten, und die Liebe dessen, der wahrhaft liebt, durchdringt die Herzen aller Menschen. Es wird gesagt, dass die Tugend ihr eigener Lohn ist, und das ist gewisslich wahr; denn unter allen menschlichen Befriedigungen ist keine grösser als die, zu wissen: „Ich habe an diesem Tage Gutes getan, ich habe in Liebe gelebt, habe gelebt hilfsbereit.“ Und dies ist Sīlaṃ, moralischer Wandel, wie geschrieben steht: „Welcher Weg gleicht wohl dem Tugendpfad, der hoch zu den Himmeln führt, zu der Pforte des Nirvāṇa-Eilands, zur Stadt der Liebe und des Friedens!“

Der, welcher in dieser Weise moralischen Wandel pflegt und in Liebe zu allen Wesen lebt, erlangt in einiger Zeit jenen Zustand moralischer Gesundheit, in dem allein die Ausübung der Meditation möglich ist. Ich will damit natürlich nicht sagen, dass ein Mensch in allen Sīlas vollkommen sein muss, bevor er die Meditation und Erkenntnis ausüben kann; denn in Wirklichkeit sollten die drei Disziplinen: moralischer Wandel, Meditation und Erkenntnis gemeinsam gepflegt und entwickelt werden, aber solange wir nicht wenigstens einen gewissen

Grad sittlicher Kraft, den nur Sīlaṃ zu vermitteln vermag, erreicht haben, wäre es töricht und gefährlich, an die praktische Ausübung der Meditation heranzugehen. Hätte, um auf unser Gleichnis zurückzukommen, jener Hypnotisierte versucht, das Gespenst an der Kehle zu packen, bevor seine Gesundung vorgeschritten war, so würde er jedenfalls ausserstande gewesen sein, seine Halluzination zu überwinden; er würde wahrscheinlich das Gespenst gefühlt haben, und wäre vor Schrecken toll geworden. Ebenso ist es die erste Aufgabe eines Menschen, bevor er jene Gespenster austreiben kann, etwas von der geistigen Kraft und Gesundheit sich anzueignen, die nur durch moralischen Wandel erworben wird.

Und was ist Meditation? Dieselbe wird im Visuddhi-Maggo so difiniert: „Sie ist eine Disziplin, die darin besteht, rechte Zustände des Geistes zu entwickeln und zu pflegen." Wir haben gesehen, dass das Nichtwissen die Grundursache aller Sünde und alles Leidens ist. Und wo weilt das Nichtwissen? Im Geiste. Lerne also den Geist beherrschen, und du wirst die Täuschung überwinden. Dies ist das Geheimnis des Buddhismus. Und wie wird der Geist bemeistert? Dadurch, dass man das Denken guter Gedanken dauernd pflegt.

Betrachtet ein kleines Kind, wie es gehen lernt. Die kleinen Muskeln sind alle vorhanden, aber sie sind schwach und namentlich an keine geordnete Bewegung gewöhnt. Ihr lehrt das Kind durch Wort und Beispiel. „Heb' den rechten Fuss so, schieb ihn am linken Bein entlang vorwärts, so, nun stelle ihn auf die Erde" usw. Jedesmal wird jeder Muskel gebraucht und wird immer stärker. Mit jedem Male wird der Erfolg unter dem Einfluss des Nerven-Impulses ein besserer und der Weg ebnet sich, so zu sagen, immer mehr, bis dann, meist gleichzeitig, die Entwicklung aller Muskeln so weit gediehen und die Koordination der Nerven-Impulse erreicht ist: das Kind kann gehen.

So müssen wir auch die Meditation üben. Zuerst ist es notwendig, den Geist an ein beständiges Denken zu gewöhnen. Wir haben uns zu üben, zu einer Zeit nur an einen Gegenstand zu denken; dies gibt jedesmal, wenn wir es tun, den geistigen „Muskeln" Kraft. Parallel damit haben wir dadurch, dass wir geeignete Gegenstände für diese Konzentrations-Praxis aus-

wählen, den Geist daran zu gewöhnen, recht und gut zu denken; dadurch, dass wir so verfahren, leiten wir die neu erworbene Kraft in bestimmte Kanäle, welche die Gewohnheit eines klaren und genauen Denkens ermöglichen.

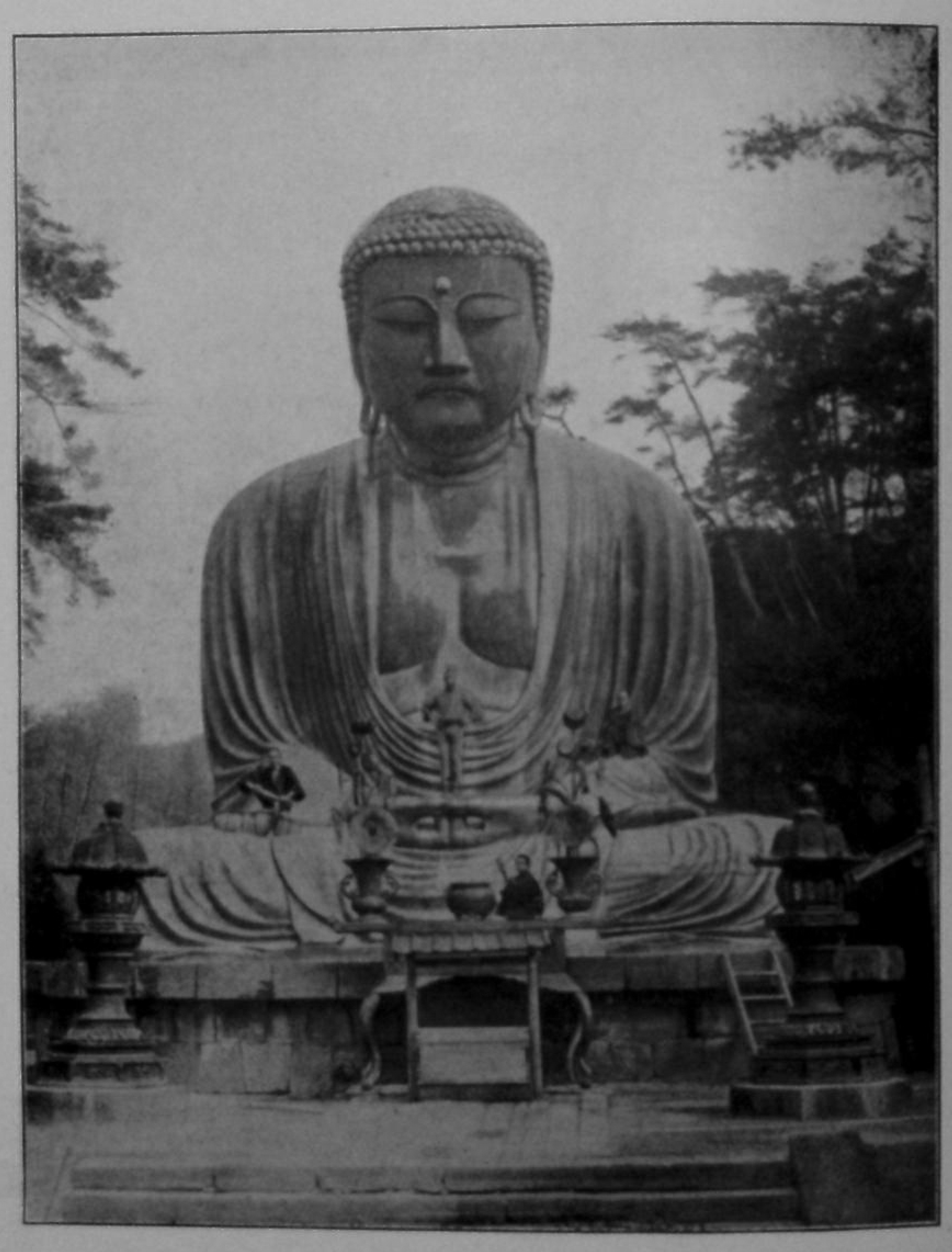
Ich bin stets darüber verwundert gewesen, dass wir, die wir ein so grosses Gewicht auf die Regulierung der körperlichen Gesundheit legen, und unser körperliches System so sehr trainieren, noch kein festes System zu unserer geistigen Trainierung entwickelt haben. Eigentlich ist ja jede rechte Erziehung ein solches Training-System, — aber es ist nur ein Anfang, nur ein kleiner Abriss eines wirklichen Systems. Und doch ist der Geist einer Trainierung noch viel zugänglicher als der Körper, und die Wirkungen eines solchen Trainings sind unendlich viel wichtiger. Wir haben das Sandow-System zur Entwicklung eines jeden Muskels unseres Körpers, aber wer von uns ist imstande, nach Belieben während einer längeren Zeit ausschliesslich nur einen Gedanken zu denken? Und doch ist gerade dies der notwendige Anfang jedes wahren geistigen Trainierungs-Systems. Grosse Männer haben diese Kraft der Konzentration — ihre Grösse beruht allein auf ihr —; aber meistens ist es eine natürliche Gabe. Wir haben noch kein System, durch das wir sie entwickeln können.

Obwohl allerdings das buddhistische System vorwiegend ein ethisches ist, so schliesst es doch einen Training nach genauen analytischen Methoden in sich. Dies wird indessen besser unter die Paññā-Rubrik als unter Samādhi eingereiht und soll demgemäss nachher besprochen werden. Vor der Hand erhebt sich folgende Frage: Welches ist die Methode des Trainings in rechter Meditation, welchen Gegenstand wählt man am besten für diese Disziplin?

Hier sind wir ganz abhängig von der uns eigenen Natur unseres Gemütes. In unseren heiligen Schriften werden vierzig verschiedene Meditations-Objekte aufgeführt, und unsere erste Aufgabe besteht darin, einen solchen Gegenstand zu wählen, der für unsere eigene Natur am geeignetsten ist. Es gibt zehn Kasiṇas oder äussere Objekte, wie Feuer, Wasser, Licht, Farben usw.; ferner zehn »Unreinheiten«, deren Gegenstand der menschliche Körper nach dem Tode in den verschiedenen

Stadien der Zersetzung ist; zehn Reflexionen, die sich auf erhabene Dinge beziehen, wie Buddha, die Lehre, die Brüderschaft, das Wesen des Todes, die Kontemplation der Ruhe usw.; vier erhabene Meditationen, die sich richten auf Liebe, Mitfreude, Mitleid und Gleichmut; vier formlose Zustände — das Reich des Raumes, das Reich des unbegrenzten Bewusstseins, das Reich der Leere, das Reich der Grenzscheide möglicher Wahrnehmung, und endlich noch eine Betrachtung und eine Analyse des Körpers.

Nun wollen wir annehmen, eine Person habe eine grosse Anhänglichkeit an den Körper, sie schätze ihn höher als alles andere und sei von seiner Schönheit und Lieblichkeit durchdrungen. Ein solcher Mensch sollte als den ersten Gegenstand der Meditation eine der »zehn Unreinheiten« wählen, sollte betrachten, wie der Körper an sich, wenn das Leben ihn verlassen hat, abstossend und widerwärtig ist; er sollte sich vergegenwärtigen, dass dies auch das Los seines eigenen Körpers ist, — dass dieser Körper seine Schönheit und Lieblichkeit nur den Tatsacheu des Lebens und der Jugend verdankt, und dass eben dieser Leib, den er jetzt so liebt und hochschätzt, gar bald leblos daliegen wird wie ein Stück Holz, so unrein und widerwärtig, dass alle, die ihn sehen, von Schrecken erfüllt werden. Oder gesetzt den Fall, ein Mensch sei dem Hass sehr zugeneigt und gehöre zu jenen Charakteren, die bei jeder Kleinigkeit in Zorn und Unwillen geraten. Solche Menschen quälen sich selbst meist mehr als andere, — und für einen, der so veranlagt ist, liegt seine Heilung in der Pflege der Meditation der Liebe. Je mehr er sie ausübt, desto mehr wird der Hass aus seinem Innern verschwinden, und desto glücklicher und stärker im Geist wird er werden. Ist ein Mensch sehr selbstsüchtig, so pflege er die Meditation des Mitleids, und in einiger Zeit wird er den Kummer anderer besser verstehen als seinen eigenen. Nach meiner Ansicht ist für die allgemeinen Zwecke der grösseren Mehrheit der Menschen die Übung der vier erhabenen Meditationen der Liebe, der Mitfreude, des Mitleids und des Gleichmuts am geeignetsten und dienlichsten; doch kann ich mich in unserer heutigen Betrachtung über diesen Punkt nicht näher auslassen.



Der »Grosse Buddha« (Dai Butsu) zu Kamákura
in Japan.

Welchen Gegenstand der Meditation du dir auch aussuchen magst, wähle eine Zeit des Tages, in der du allein und ruhig sein kannst, und wenn es nur wenige Minuten sind; dann setze dich nieder und konzentriere dein Denken auf jenen Gegenstand, und auf ihn allein. Jedesmal, wenn dein Geist von dem Objekt abschweift, führe ihn wieder zurück: dies mag zuerst recht unangenehm sein, aber schon in kurzer Zeit wird es leichter gehen; zuerst sind die geistigen „Muskeln" noch ein wenig schwach und ermüden leicht, je mehr du dich aber übst, desto besser gelingt es, ähnlich wie bei den Gehversuchen des Kindes, bis du eines Tages das deutliche Gefühl haben wirst, dass du beinah über allem, was du tust, mit wirklicher geistiger Konzentration wachst; und mit dem Zeitpunkt, wo dies sich einstellt, bist du reif geworden, diese neu gewonnene geistige Kraft für die Erlangung der wahren Weisheit (paññā) zu verwerten.

Und dies ist Paññā: die Dinge zu sehen und zu begreifen, wie sie in Wirklichkeit sind, und nicht, wie sie zu sein scheinen. Der Anfang dieser Paññā besteht mithin in einer sehr sorgfältigen Analyse. Hier ist nun dieses aus dem Nichtwissen geborene Gespenst; wie können wir uns von ihm frei machen? Nur durch die klare Erkenntnis, dass ihm keine Existenz zukommt ausser jener, die wir ihm selbst gegeben haben. Wie der verständige Arzt in meinem Gleichnis jenem hypnotisierten Mann bei seinem dritten Besuch seine Halluzination erklärte und ihm zeigte, dass ein wirkliches Gespenst überhaupt nicht vorhanden sei, und ihn dadurch fähig machte, seine ganze geistige Kraft und seinen Mut darauf zu verwenden, das Wesen jenes Gespenstes gründlich zu untersuchen, — ebenso müssen wir die Kraft des Samādhi gegen die im Innern unsers Gemütes weilenden Gespenster verwenden, — gegen die furchtbare Täuschung des Selbstes.

Und wie wird das zustande gebracht? Durch »Sammāsati«, d. i. durch intensive Wachsamkeit, durch völlige Geistesklarheit. Du setzt dich nieder und lässt deinen Geist ganz ruhig werden, — dazu hat dich bereits die Kraft des Samādhi fähig gemacht. Und nun, indem du jene geistige Fähigkeit bis zum äussersten wach erhältst, wartest du auf das Aufsteigen eines Gedankens.

Du wirst dann merken, dass das Aufsteigen eines Gedankens in Wirklichkeit ein höchst verwickelter Vorgang ist, und dass derselbe seinen Anfang nimmt lange, bevor er in das Bewusstsein als das eintritt, was wir einen Gedanken zu nennen pflegen. Ein jeder Gedanke baut sich ferner auf auf einer sehr grossen Zahl kleiner Untergedanken, und in demselben Masse, wie du deinen Geist in Paññā übst, wirst du lernen dieselben zu entdecken und jene Untergedanken auszuschalten, welche die Tendenz haben, einen ein schlechtes Karman wirkenden Gedanken zu schaffen. Hier, zwischen den Augen, liegt die Pforte des Geistes: dort konzentriere deine Aufmerksamkeit und Wachsamkeit. Ausserhalb dieser Pforte sitzen drei Gespenster, Kinder des Nichtwissens, und lauern darauf, sich auf jeden Gedanken zu stürzen und aus ihm Lebenskraft zu ziehen: ihre Namen sind Lobho, Doso, Moho, das ist Begierde, Hass und Wahn. Wenn in unserem Denken, sobald es von der Pforte des Geistes seinen Ausgang nimmt, etwas ihrer eigenen Natur Verwandtes vorhanden ist, werden sie von ihm Besitz ergreifen und es zu einem Mittel machen, um ihr eigenes Dasein fortzusetzen; und dann wird jener Gedanke zu einem Karman, welches später Zustände des Leidens in die Erscheinung treten lässt. Kannst du verhüten, dass weder Lobho, noch Doso, noch Moho Besitz von deinem Denken ergreift, dann wird entweder gutes Karman (kusalo dhammo) oder indifferentes Karman (avyākato dhammo) entstehen. Nun wollen wir einmal aufmerksam sein und beobachten, was vor sich geht.

Nimm an, du hast dich zur Meditation niedergesetzt, und ein Moskito ist auf deine Hand geflogen. Durch die Berührung ist der Sinn des Körpers, der Tastsinn wach geworden, und zahlreiche Mengen kleiner Untergedanken rinnen von den gereizten Nervenenden in den nächsten Nerven-Kanal, sammeln sich dort wie Wasser, das in einen Abzugsgraben geleitet wird und fliessen dann in einem mächtigen Strom zum Organ des Geistes. Das Auge hat den Moskito ebenfalls bemerkt und sendet durch seine Kanäle einen andern kleinen Fluss von Unter-Gedanken fort, und bevor in dem Gehirn das entsteht, was wir das Bewusstsein von dem Gegenstande nennen, tritt eine ausserordentlich lebhafte Bewegung in den unteren Regionen

des Geistes ein, es bildet sich gleichsam im Cittaṃ, im Denk-Stoff eine kleine Wirbelbewegung. Es erhebt sich Saññā, die reine Wahrnehmung: „Da ist ein Moskito," und mit ihr rinnt eine andere kleine Flut von Unter-Gedanken aus den höheren Regionen des Gehirns herab und lässt den Strom noch mehr anschwellen: die Erinnerungen an alle möglichen Moskitos, die dich vordem bei verschiedenen Gelegenheiten gestochen haben. Auf die Sinneswahrnehmung folgt das Gefühl, in diesem Falle ein schmerzhaftes Gefühl, wie die meisten von uns wissen. Nun kommt eine andere Flut von Unter-Gedanken aus einer andern Region des Geist-Organes, — unzählige kleine Erinnerungen an ähnliche schmerzhafte Gefühle: die Saṃkhāras setzen in ihrer Reaktion mächtig ein. Und dann taucht in einem gegebenen Augenblick das Bewusstsein aus der Pforte des Geistes hervor, ein neues Wesen in der Welt der Gedanken: „Die Hand ist von einem Moskito gestochen." Und nun erscheinen unsere drei Dämonen auf der Szene: „Meine Hand," raunt Lobho, der Dämon der Gier und des Haftens, und „meine Hand," pflichtet schwach der neugeborene Gedanke bei. „Verfluchter Moskito!" raunt Doso, der Dämon des Hasses, und damit hält auch der Hass seinen Einzug in das Denken. „Jene Hand gehört nicht ihm," raunt Moho, der Dämon des Wahns, „ich bin es, ich, ich, warum sticht er mich?" Und dann wird der wachsame Mensch der Tatsache inne: „Dies ist ein übel gerichteter Gedanke, ich habe einen schlechten Gedanken in die Welt gesandt, der von Begierde, Hass und Wahn erfüllt ist, — einen Gedanken, der ein schlechtes Karman erzeugt und leidvolle Zustände nach sich zieht; das ist nicht wohl getan." Und dann bringt er seinen Geist dazu, einen Augenblick über jenes arme Insekt mit liebevoller Gesinnung zu meditieren, so dass, wenn das nächste Mal sich ein Zug ähnlicher Ideen-Verbindungen erhebt, in den Strudel des Cittaṃ auch einige liebevolle Untergedanken mit einströmen; denn wo diese sind, da finden die Dämonen keinen Eingang.

Und dies ist der Anfang zur Praxis der Paññā, zur Pflege der Weisheits-Erkenntnis, des dritten Richtweges des rechten Lebens. Wenn wir dann später lernen, diesen Training beharrlich auszuüben, hören wir auf, schlechtes Karman zu er-

zeugen, hören auf, in demselben Grade, wie unser altes Leben abstirbt, unter der Herrschaft jener drei Dämonen zu leben, und dann erlangen wir allmählich durch die Kraft unseres beständigen Wachseins wahre Weisheit, rechte Erkenntnis der äussern und innern Welt. Indem wir sehen, dass Unbeständigkeit, Leid und Nichtwirklichkeit allen zusammengesetzten Dingen eigentümlich ist, haften wir nicht mehr länger an dem Schein der Sinne, sondern wir werden stark in unserer Liebe zum Guten, in unserer Sympathie mit dem Leidenden, in unserer Unempfindlichkeit gegen das Böse, und wir gelangen endlich dazu, ein rechtes Leben zu führen, ein Leben, das durch Weisheit verherrlicht und durch Liebe geziert ist, ein Leben, das nach keiner künftigen eitlen Vergeltung ausspäht, sondern dessen Seligkeit die ewige Gegenwart der Liebe und des Guten ist, — und hier liegt das höchste Ziel und die höchste Hoffnung des Menschen.

Den, der in dieser Weise die dreifache Disziplin des erhabenen achtfachen Pfades pflegt, wird Liebe, Kraft und Weisheit durchdringen, die höher ist als jene der gewöhnlichen Menschen. Allmählich werden die Fesseln seines Geistes gebrochen, und mit der Zersprengung einer jeden einzelnen Fessel verklärt neue Freiheit und neue Herrlichkeit sein Leben. Bricht er die ersten drei Fesseln: den Glauben an ein Ich-Wesen, geistiges Schwanken und den Glauben an die Wirksamkeit von Zeremonien und Gebeten, dann wird er ein Sotāpanno; er sieht das Licht Nirvāṇas von fern. Durch die Überwindung von Lust und Hass und des Verlangens nach irdischem Leben erreicht er die Stufe des Sakadāgāmī; er wird nur noch einmal in das irdische Leben eintreten; ist dann die Sehnsucht nach einem zukünftigen Leben, Hochmut und Selbstgerechtigkeit zerstört, erreicht der Mensch die Anāgāmīschaft und kehrt nicht wieder zu der Erde des Todes zurück; und wenn er die letzte Fessel bricht, Avijjā, das Nichtwissen, die Wurzel alles Übels in der Welt, dann gelangt er zum Jenseits von allem Weh und Leid; dann erreicht er den Zustand das Arahā, die endgültige Befreiung: den ewigen Frieden, Nirvāṇas Herrlichkeit.

Und dies ist Buddhismus, dies ist das buddhistische Ideal des rechten Lebens. Kann es euch Wunder nehmen, dass eine

so beschaffene Religion, mag sie auch nur wenig im Leben betätigt werden, auf die Weltgeschichte einen so wunderbaren Einfluss ausgeübt, — dass sie sich bis auf diesen Tag vor der Welt von Blutvergiessen rein gehalten hat?! Eine Religion, die sich auf Erkenntnis, nicht auf Glauben gründet, deren Betätigung auf der Disziplin des Geistes in heiliger Meditation, nicht auf selbstsüchtigen Gebeten beruht, deren Ziel ein unvergleichliches Leben des Friedens und der Liebe hier auf Erden ist, — eine Religion, welche die Hoffnung auf ein ewiges persönliches Fortleben zu den Fesseln zählt, die gebrochen werden müssen, bevor dieses Ziel erreicht werden kann, — steht eine solche Religion nicht einzigartig da auf Erden, einzigartig in der Vortrefflichkeit ihrer Methode, einzigartig in ihrer äussersten Duldsamkeit?!

Und uns, die wir des Meisters Namen tragen, die wir uns seine Nachfolger nennen, sollte diese Betrachtung des Lebens, das er uns als ein heiliges Vermächtnis zur Nachahmung hinterlassen hat, sicherlich anspornen und in uns den Entschluss reifen lassen, ohne Verzug den Pfad zu beschreiten, der zum Frieden führt. Sollte sie uns nicht antreiben, unser eigenes Leben dieser Liebe und Weisheit zu erschliessen um jener erhabenen Glückseligkeit willen, die allein auf dem Boden eines rechten Lebens erblühen kann?! So lasst und denn jenen Weg des Lebens beschreiten, indem wir unserem buddhistischen Glauben folgen, dass wir unseren Mitgeschöpfen dadurch am besten helfen können, dass wir selbst recht und gut in unserem Lebenswandel werden; lasset uns das Andenken des Meisters, dem wir nachfolgen, verherrlichen, nicht allein dadurch, dass wir uns Buddhisten nennen, nicht allein dadurch, dass wir mithelfen, das von ihm verkündete Gesetz zu erhalten, so löblich und recht dies auch sein mag, — sondern zuerst und zumeist dadurch, dass wir auf allen unseren Wegen seine Gebote erfüllen, dass wir in unserem Leben seinem unvergleichlichen Vorbilde nachfolgen und auf dem von ihm gewiesenen Pfade des rechten Lebens wandeln!

Kein Leid ist gleich dem Hass! Schlagt ein den Pfad!
Und keine Schmerzen gleich der Leidenschaft,
Gleich Sinnentrug kein Wahn!

Schlagt ein den Pfad! Schon weit ist, wessen Fuss
Nicht achtend niedertritt Beleidigung
Von Toren. Schlagt ein den Pfad: Dort quillt
Des Heiles reiner Trunk,
Der allen Durst euch löscht! Dort Blumen blüh'n,
Die niemals welken, deckend luftig weit
Den Pfad mit ihrem Teppich! Schnell dort fliesst
Und süss die Zeit!

Und nun biete ich euch allen ein herzliches Lebewohl. Wehmut durchzieht mein Herz, dass ich scheiden muss; denn ich habe hier meine Freunde schätzen und lieben gelernt wegen ihrer Liebe, wegen ihrer ernsten Arbeit für das Gesetz des Meisters, wegen ihrer zahlreichen Beweise von Freundlichkeit und Güte. Dafür entrichte ich den bescheidenen Tribut meines Dankes; ich danke meinen Freunden, die mich bei meinem Werk unterstützt und gefördert haben, danke euch allen, die ihr mir während der letzten zwei Monate zugehört habt, wenn ich euch etwas von dem Gesetz des Meisters vortrug.

Ich gehe nun von hier, um ein anderes Werk zu beginnen, ein Werk, das eine weitere Ausbreitung unserer Religion in Aussicht stellt. Nehmt teil an diesem grossen Werk, meine Brüder, lasst meine Freunde in Burma nicht allein die Verkünder des Dhammo in den Ländern des Westens sein! Wenn das Werk gut vorwärts schreitet, kann es sein, dass ich in einiger Zeit in der Lage sein werde, euch bei eurer Arbeit in dieser Halle und Schule zu helfen und euch einen fähigen Mitarbeiter zu senden; ich werde euch nicht vergessen, denn ich weiss, wie wichtig dieses Werk ist, das ihr unternommen habt.

Nun müssen wir, die wir eine Zeit lang gemeinsam gelebt und gewirkt haben, von einander scheiden, jeder von uns wendet sich neuen Aufgaben, neuen Arbeiten zu. Möge der Segen des heiligen dreifachen Kleinods auf unserer Arbeit ruhen, möge das Andenken des Meisters unser Leben veredeln, möge die Erkenntnis seines Gesetzes unsern geistigen Blick erweitern und die Kraft, die seine heiligen Jünger beseelt, mit uns und in uns sein immerdar!

Ergrüne, o dürre Wüste unseres Lebens, vor dem Wort

unseres Meisters zu einer blumigen Au! Streuet aus, streuet aus, ihr Blüten der Liebe und Gerechtigkeit, euren balsamischen Wohlgeruch in die harrende Luft! O Gesetz, das wir verehren, o Wahrheit, die wir lieben und suchen, erfülle unser aller Herzen mit Weisheit, unser Leben mit Frömmigkeit und Frieden, und leite nicht allein uns, sondern durch unsere Worte und unser Beispiel alle Menschen auf den Weg der Heiligkeit, auf den vollkommenen Pfad; führe uns ein in das rechte Leben, in das Leben der Liebe und des Friedens! —

Buddhismus und Pessimismus.[1]

Von **P. Lakshmi Narasu** (Madras).

In seinem Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« bemerkt Schopenhauer: „Wenn ich das Ergebnis meiner Philosophie als Massstab für die Wahrheit nehmen wollte, müsste ich dem Buddhismus den Vorrang vor den anderen Religionen zugestehen. Auf jeden Fall gewährt es mir Befriedigung, meine Lehre in so grosser Übereinstimmung mit einer Religion zu finden, welche die grosse Mehrheit der Menschen die ihre nennt.“ — Für Schopenhauer mag dieses Geständnis einer grossen Übereinstimmung seiner Philosophie mit dem Buddhismus eine Freude gewesen sein; aber für den Buddhismus ist sie fraglos ein Missgeschick geworden. Es sind daraus ernste Missverständnisse hinsichtlich des Buddhismus entstanden. Mancher ist dadurch veranlasst worden, fälschlicherweise in dem buddhistischen Ideal, soweit der Wert und Inhalt des Lebens in Betracht kommt, das Ergebnis eines Schopenhauerschen Pessimismus zu sehen. In Wirklichkeit kann nichts unwahrer sein, als die Identifizierung des Buddhismus mit irgend einer Form des Pessimismus.

Der Grundton der Philosophie Schopenhauers ist der, dass innerer Missklang das eigentliche Gesetz der menschlichen Natur ist. „Schmerzlos,“ sagt Schopenhauer, „kann der Kampf des Lebens nicht sein; ohne Blutvergiessen kann er nicht enden,

---

[1]) Vergl. hierzu den Aufsatz von J. F. M'Kechnie »Buddhismus und Pessimismus« in der »Buddhistischen Warte« (I. Band, S. 305 ff.)

und auf jeden Fall muss der Mensch trauern.“ Im Gegensatz dazu ist das eigentliche Ziel des Buddhismus innere Harmonie, der Grosse Friede, in dem der Mensch eine Zuflucht aus dem Kampf und der Unrast des Lebens finden kann. „Wessen Inneres voll lichter Freude ist, wer für sich friedvoll und selig verweilt, — den nennt man mit Recht einen Bhikkhu,“ sagt das Dhammapada. Nicht verzweifeln, nicht trauern ist der Kernpunkt vieler Worte des Buddha an seine Jünger. Als Ānanda über den Tod des Sāriputta trauerte, sprach der Erhabene zu ihm:

„Oft schon, Ānanda, habe ich versucht, deinem Gemüt Schutz zu gewähren, vor dem Leiden, das aus solchem Kummer, wie du ihn jetzt hast, entsteht. Nur zwei Dinge gibt es, die uns von Vater und Mutter, von Bruder und Schwester und von allen denen, die uns sehr teuer sind, trennen können, und diese zwei Dinge sind Trennung und Tod. Glaube nicht, dass ich, der Buddha, alles dieses nicht ebenso gefühlt habe wie irgend einer von euch; war ich nicht allein, als ich in der Einsamkeit nach Weisheit rang? Und doch, was hätte ich für mich oder für andere erreicht, wenn ich geklagt und gejammert hätte? Würde mir das in meiner Verlassenheit irgendwie Trost gegeben haben? Würde es irgendwie denen geholfen haben, von denen ich getrennt war? Es gibt nichts, was uns trennen kann, sei es noch so schrecklich, noch so leidvoll, das Tränen und Klagen, jenen Ausdruck der Schwäche, rechtfertigen könnte.“

Es ist allerdings richtig, dass der Buddha das Vorhandensein des Leidens so offen und unumwunden anerkennt, wie ein tiefer Pessimist. Es ist auch richtig, dass er entschieden die Notwendigkeit betont, alle Sinnlichkeit, weltlichen Ehrgeiz und glühende Wünsche aufzugeben und nicht nach blossem Leben als solchem hier oder in einer andern Welt Verlangen zu tragen. Wenn er als wertlos dasjenige betrachtet, was die Menschen im allgemeinen als natürlich und wertvoll ansehen, so tut er dies, weil er findet, dass solcherlei Dinge Unvollkommenheiten (āsavā) sind, die als Hindernisse den Weg versperren, der zu vollkommener Glückseligkeit führt. Weltlicher Ehrgeiz entsteht aus dem Haften an veränderlichen Dingen und birgt nur Gefahren in sich. Das Leben, bloss um seiner selbst willen,

ist nicht wert, gelebt zu werden. Wenn das blosse Dasein für sich uns befriedigte, würden wir nach nichts Verlangen haben. Andererseits empfindet der Mensch Vergnügen nur dann, wenn er nach der Befriedigung irgend eines Bedürfnisses strebt. Wenn der Mensch nichts hat, wonach er strebt, fühlt er die Leere des Lebens in der Form von Langeweile. Gerade das Trachten des Menschen nach dem Fremden und Ungewöhnlichen beweist ausser allem Zweifel, wie sehr er den Überdruss des gewöhnlichen Lebens empfindet. Eine blosse Quantität von Leben ohne Qualität verurteilt sich selbst. Ein Leben, das wert ist, gelebt zu werden, ist ein solches, das voll ist von edlem Streben nach etwas Höherem, Edlerem, ein Leben der Selbstkultur und Verfeinerung, philosophische Begeisterung und aufrichtige Hochachtung vor dem Guten, das in anderen wohnt. Und von solchem Leben, sagt der Dharma, können wir niemals genug bekommen. Immer und immer wieder schärfen uns die buddhistischen Schriften die Notwendigkeit eines solchen Lebens ein. Hier mag das folgen, was das »Sūtra der vier Vollkommenheiten« über das Leben sagt, das eines nach Weisheit strebenden Menschen würdig ist:

„Was ist die Frucht der Gedanken eines Boddhisattva? — Hohe Sittlichkeit, hohe Wahrheitserkenntnis, grosse Liebe, grosses Erbarmen. Ein von Übelwollen freies Gemüt; ein Gemüt voll Mitleid mit dem Irrenden; ein Gemüt, das den Abfall von der Weisheit verhindert; ein Gemüt voll Ausdauer bis zum Ende.

„Was ist das Gesetz seiner Pflicht? — Sich voll hoher Sehnsucht allen Gesetzen der Tugend zuwenden; den Verblendeten nicht verachten; allen Menschen ein Freund sein; kein Verlangen tragen nach neuen Geburten.

„Was ist seine Seligkeit? — Die Freude, einen Buddha gesehen und den Dharma gehört zu haben; die Freude, das Wohl aller Wesen gefördert zu haben.

„Was ist sein Heil? — Ein gesunder Leib; ein Gemüt, das nicht zu den vergänglichen Dingen niedergezogen wird; alle Wesen in eine rechte (geistige) Lage zu bringen versuchen; frei sein von Zweifeln hinsichtlich irgend eines Punktes des Dharma.

„Wem soll er ergeben sein? — Der Meditation; der Wohltätigkeit; mitleidsvoller Liebe; der Pflege der Weisheit.

„Da das Bewusstsein, der Körper, das Leben und das Ich unbeständig sind, liegt die Vollendung in der Moralität, Ruhe, Weisheit und in der Befreiung."

Niemals hat der Erhabene alles Leben verwünscht, weil es mehr Schmerz als Lust in sich birgt und unvermeidlich in sich bergen muss. Zweifellos ist alles Leben ein Kampf irgend welcher Art, und wir müssen kämpfen, um zu leben. Wäre dieser Kampf, wie das Christentum lehrt, das Ergebnis der Sünde und das ihn begleitende Leiden eine vom Himmel verhängte Strafe, dann wäre diese Welt die denkbar schlechteste, und wir müssten uns dem Pessimismus ergeben. Der Dharma jedoch lehrt, dass der leidvolle Charakter jenes Kampfes in unserer verkehrten Anschauung wurzelt. Das Leben ist darum so leidvoll, weil wir im Interesse des Selbstes kämpfen, statt im Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit. Wie kann ein Mensch glücklich sein, der in seinem Leben voll von Neid, Hass und Lust kämpft, damit er selbst gross oder mächtig, reich oder berühmt werde? Wer ängstlich um sein persönliches Glück besorgt ist, wird notwendigerweise von Furcht erfüllt. Er mag dem Elend seiner Mitgeschöpfe gegenüber gleichgültig sein, er mag die angenehmen Dinge der Welt in Fülle besitzen, — aber er kann unmöglich blind sein gegenüber der Tatsache, dass uns alle dasselbe Ende erwartet. Nur der allein kann in Wahrheit glücklich genannt werden, der innegeworden ist, dass Leben und Tod eins sind. Wer dem Tode überlässt, was des Todes ist, wird ruhig und selbstbeherrscht, wie immer sein Schicksal sein mag. Der Mensch kann versuchen, sich mit allen möglichen Chimären und Unwahrheiten zu trösten, aber die Erfahrung zeigt, wie sehr die Menschen sich streuben, zu sterben, seien sie nun Pessimisten oder Leute, die an ein zukünftiges Leben in einer seligen Welt mit Überzeugung glauben. Gerade vier Tage vor seinem Tode schrieb Charles Renouvier, ein bedeutender französischer Philosoph: „Ich gebe mich keinen Illusionen hinsichtlich meines Zustandes hin. Ich weiss, dass ich bald sterben werde, in einer, oder vielleicht in zwei Wochen, und doch habe ich noch

so vieles über meine Lehre zu sagen. In meinem Alter hat niemand mehr das Recht, zu hoffen; dann sind unsere Tage oder unsere Stunden gezählt. Ich muss resigniert sein. Ich kann nicht sterben ohne Kummer darüber, dass ich in keiner Weise zu sehen vermag, was aus meinen Ideen werden wird. Ausserdem scheide ich, bevor ich mein letztes Wort gesprochen habe. Stets muss man von hinnen gehen, bevor man sein Werk vollendet hat. Dies ist eine der traurigsten Traurigkeiten im Leben. Das ist noch nicht alles. Wenn man alt, sehr alt und zu leben gewohnt ist, ist es schwer, zu sterben. Ich glaube sehr wohl, dass junge Leute den Gedanken des Todes leichter annehmen als die alten. Wenn jemand achtzig Jahre und älter ist, wird er feige und will nicht sterben, und wenn man bestimmt weiss, dass der Tod nahe ist, durchzieht ein Gefühl der Schwermut die Seele. Ich habe die Frage in allen ihren Aspekten studiert. Ich weiss, dass ich dem Tode sehr nahe bin. Es ist nicht der Philosoph in mir, der dagegen protestiert. Der Philosoph in mir glaubt nicht an den Tod; es ist der alte Mensch, der nicht den Mut hat, dem Unvermeidlichen ins Antlitz zu sehen. Aber was hilft's? Man muss ergeben sein."

Diese Worte zeigen deutlich, wie blind die Menschen nach Leben dürsten. Dieser Durst kann durch nichts anderes beseitigt werden, als durch die vollkommene Befreiung von der Illusion des Selbst. Daher ist, nach dem Dharma, dasjenige, wonach wir streben sollten, nicht Leben, sondern Friede, der Grosse Friede Nirvāṇas.

Wenn der Buddha uns die Eitelkeit des Jammerns und die Selbstsucht des Kummers gelehrt hat, wenn er uns gelehrt hat, dem Unvermeidlichen mit Ergebung entgegenzusehen, so hat er uns auch die Mittel zur Erlangung wahrer Glückseligkeit gezeigt. Der Erhabene kannte die Tatsache genau, dass die Welt dem Glück in dieser oder jener Form verzweifelt nachjagt. Aber er hat zu gleicher Zeit darauf hingewiesen, dass das Glück nicht gefunden wird, wenn man es direkt sucht, gleichwie jemand, der das Auge in einer Glasscheibe fassen will, dasselbe unvermeidlich verfehlt. Ja noch mehr, der Dharma predigt uns, dass das Leben nicht wert wäre, gelebt zu werden, wenn sein Ziel in der blossen Befriedigung egoistischer Wünsche

bestünde. Wäre das Glück im eudämonistischen Sinne das Ziel des menschlichen Lebens, dann wäre es besser, zu dem Zustand des Wilden, wenn nicht zu dem des Tieres, zurückzukehren. Kann geleugnet werden, dass das Tier und der Wilde glücklicher sind, als der zivilisierte Kulturmensch? Ohne Zweifel haben Zivilisation und Kultur viele Übel beseitigt und manche Bequemlichkeiten geschaffen, aber mit ihnen treten viele unvorhergesehene Leiden in die Erscheinung, welche in demselben Masse grösser und bedrohlicher werden, wie die Verfeinerung wächst und das Empfindungsvermögen sich verschärft. Während das Tier nur unter dem wirklich vorhandenen Schmerz leidet, vervielfältigt die menschliche Vernunft durch Nachdenken und Vorgefühl dem Menschen seine Kümmernisse. Wenn, wie Kant gesagt hat, der eigentliche Zweck eines mit Vernunft und Willen begabten Wesens nur seine Selbsterhaltung und Wohlfahrt, oder, mit einem Wort, sein Glück im gewöhnlichen Sinne wäre, dann wäre das Geschöpf zur Erreichung dieses Endzweckes schlecht ausgestattet. Ein Schwein mit seinen Instinkten ist vollkommen glücklich, während ein mit hoher Vernunft ausgestatteter Sokrates immer unglücklich ist. Demgemäss ist das Ziel, welches der Dharma dem Menschen steckt, nicht Glück, sondern Vollkommenheit. „Und wer besitzt Vollkommenheit? Ist es der Vergnügen-Suchende oder der unverdrossen sich Anstrengende? Die richtige Antwort lautet: Der unverdrossen sich Anstrengende, nicht der leichtfertig Lebende.“ Aber wer zur Vollkommenheit gelangt, geniesst auch die Glückseligkeit, die aus der vollen Verwirklichung seines Wesens entsteht. An einer Stelle sagt der Buddha: „Von denen, die da glücklich leben in dieser Welt, bin auch ich einer.“ Und wie das Dhammapada sagt: Wer sich nach der Lehre des Buddha richtet, lebt frei von Kummer unter den Leidgebeugten, frei von Gram unter den innerlich Siechen, frei von Gier unter den mit Gier Behafteten, frei von Übelwollen unter den Hassenden. Wer alle Hindernisse überwunden hat, der durchstrahlt die Welt wie der wolkenfreie Mond und geniesst wechsellose Glückseligkeit gleich der Speise der Götter.

„Glückselig wahrlich leben wir
Unter Hassern, von Hass befreit;

Unter hassverzehrten Menschen
Weilen hasserlöset wir.

Glückselig wahrlich leben wir
Unter Siechen, von Siechtum frei;
Unter todessiechen Menschen
Weilen frei von Krankheit wir.

Glückselig wahrlich leben wir
Unter Gierenden, frei von Gier;
Unter giererfüllten Menschen
Weilen giererlöset wir.

Glückselig wahrlich leben wir,
Die wir nichts das unsere nennen;
Freude werden wir geniessen
Den strahlend-lichten Göttern gleich.“

(Dhammapada, V. 197—200.)

Ein Baum wird nach seinen Früchten beurteilt. Wäre der Buddhismus, wie einige Schriftsteller uns einzureden versuchen, ein trauriger, düsterer Glaube, gekennzeichnet durch ein Gefühl der Melancholie, welche die Nichtwirklichkeit des Seins betrauert, — welchen Einfluss müsste er dann auf die Völker ausüben, die sich zu ihm bekennen? Sie müssten finstere, freudlose Menschen sein, völlig apathisch gegenüber allem, was einen im Leben interessiert. Aber was finden wir in Wirklichkeit? Hat es irgend ein Volk auf der Oberfläche unseres Planeten gegeben, das fröhlicher und glücklicher war, als die Buddhisten in Burma es sind? In »The Silken East« sagt Scott O'Connor: „Unter allen Völkern der Erde ist das burmanische Volk wahrscheinlich das glücklichste. Die meisten Forderungen der modernen Utopisten besitzen die Burmanen bereits: Ruhe, Unabhängigkeit, absolute Gleichheit, eine dem Ideal sehr nahe kommende gleichmässige Verteilung des Besitzes, dazu noch ein glückliches Temperament, das bei allen Widerwärtigkeiten heiter bleibt. Wen gibt es in der Welt, der nicht wenigstens eins dieser Dinge gern für sich selbst haben möchte? Und viele, die inmitten aller der Probleme des modernen Lebens, inmitten des sozialen Hasses und des tiefen Antagonismus der Klassen kämpfen, blicken vergeblich nach jenem Unerreichbaren aus, das die burmanische Rasse als Ganzes erreicht hat.“ Fast dasselbe kann von den

Siamesen und den Japanern gesagt werden. Im Leben irgend eines Volkes, das sich zum Buddhismus bekennt, ist nichts vorhanden, das irgendwie dazu Veranlassung gäbe, diesen Glauben, den jene Völker bekennen, als eine ‚Religion der Verzweiflung' zu charakterisieren. Wie traurig und düster muss dem gegenüber eine Religion genannt werden, die ihre Anhänger veranlasst, sich in unterwürfiger Ehrfurcht vor einem Ungeheuer zu beugen, welches seine Freude darin erblickt, dem Schwachen nachzustellen?! Eine wahre Religion ist nicht diejenige, die den Menschen weniger, sondern die ihn mehr zum Menschen macht und ihn von dem Gefühl der Abhängigkeit befreit. Der Dharma macht den Menschen frei, indem er ihn durch Selbstkultur und Selbstbeobachtung den höchsten Höhen der Vollendung zuführt.

Der Mensch hat unbewusst und um persönlicher Zwecke willen die Entwicklung gefördert, aber der Dharma lehrt, dass es des Menschen Pflicht ist, dies systematisch und bedachtsam um der Erreichung der Vollkommenheit willen zu tun. Für den Buddhismus „ist das Leben weder so lieblich wie eine rote Rose, noch so abstossend wie ein schmutziges Weibsbild." Er gibt die Tatsache vollkommen zu, dass das Leben seiner eigenen Wirrsale nicht wert ist, wenn wir nur deshalb leben, um uns selbstsüchtig des Lebens zu freuen. Er verlegt mithin den Wert des Lebens in Ideale, welches die engen Grenzen individueller Existenz übersteigen. Er will nicht nur die Erleichterung des gegenwärtigen Leidens, sondern die Schaffung von Bedingungen, unter denen Leiden nicht vorhanden sein kann. Aristoteles sagt: „Ein weiser Mensch sucht Befreiung vom Schmerz, nicht Vergnügen." So richtet der Buddhist sein Wirken auf die Vermeidung und Beseitigung von Leiden, ohne sich um irgendwelche Freude zu kümmern, die dadurch erlangt oder vermehrt wird. Dies aber bedeutet keineswegs eine Leugnung der Segnungen des Lebens. Ganz im Gegenteil: Als der Erhabene gefragt wurde, was er als die Segnungen des Lebens betrachte, da antwortete er nicht wie der Pessimist:

> „Zähl' jede frohe Stund' im Leben,
> Zähl' deine Tage frei von Pein,
> Und wisse, was sie dir auch geben,
> Noch besser ist es, nicht zu sein" —

sondern er sprach:

„Vater und Mutter unterstützen, Weib und Kind pflegen, einem friedfertigen Beruf nachgehen: das ist der höchste Segen.

„Wohltätig sein, ein gerechtes Leben führen, den Verwandten sich hilfreich erweisen, untadelhaft handeln: das ist der höchste Segen.

„Selbstbeherrschung und Reinheit, die Erkenntnis der erhabenen Wahrheiten und die Erlangung des Nirvāṇa: das ist der höchste Segen.“ (Maṅgala-Sutta.) —

Rechtes Streben.

Von Rev. Ānanda Metteyya.

> Was, o Freund, ist Rechter Entschluss? Es ist das Verlangen nach Entsagung, die Hoffnung, mit Allen in Liebe zu leben, das Streben nach wahrer Menschlichkeit. Saccavibhanga.

Als erster Schritt auf jenem edlen, achtteiligen Pfade, welcher den Fortschritt des buddhistischen Lebens in sich begreift, steht Sammādiṭṭhi, — Rechte Einsicht in die Natur alles Lebens; jene Erkenntnis, welche in den edeln Wahrheiten zusammengefasst ist: wie alles Leben mit Leid erfüllt und wie die Gier des Leides Ursache ist; wie mit der Aufhebung des Lebensdurstes des Leid aufhört und wie es einen Weg gibt, der zum Frieden führt. Es ist dies jene Einsicht, mit ihrer notwendigen Ergänzung von der Erkenntnis der Vergänglichkeit, des Leidens und des Fehlens eines bleibenden und unsterblichen Ich-Selbstes im Menschen, welche das Motiv des ersten Bandes unserer früheren Aufsätze war, die notwendige Einleitung in die gesamte buddhistische Lehre.

Es war unvermeidlich, dass eine solche Lebensanschauung, wie sie am Eingange des edlen Pfades steht, manchen Widerspruch von seiten vieler ernster Wahrheitsforscher in westlichen Ländern hervorgerufen hat. Manchem Okzidentalen scheint es, dass, wenn man dem Menschen alle Hoffnungen auf Unsterblichkeit nimmt, allen Glauben, dass er die Frucht eines guten Lebens ernten werde, — man ihm allen Antrieb raubt, recht zu leben und edel zu handeln; dass man aus der Zukunft nur die Erbschaft für eines Anderen Ernte macht, und dass man

die Hoffnung zerstört, die manchem schlechten Kämpfer auf dem harten Schlachtfeld des Lebens zur Seite gestanden hat.

Aber es ist eine ganz falsche Auffassung, zu glauben, dass der Buddhismus eine solche Wirkung auf den Geist der Mehrzahl seiner Anhänger ausübt, wenigstens solcher Anhänger, die in der religiösen Atmosphäre eines buddhistischen Landes geboren und erzogen wurden. Für den Durchschnitts-Buddhisten besteht genau die gleiche Hoffnung, die Früchte seiner guten Werke zu ernten, wie für den Bekenner irgend einer theïstischen Religion; und wenn dem nicht so wäre, wäre der Buddhismus niemals zu einer Weltreligion geworden, wie er es ist; da ja doch der Eigennutz ein Grundelement der Menschennatur ist. Wenn der Buddhismus lehrt, dass es keine unsterbliche Ich-Seele gibt, die von einem Leben zum andern wandert und die Frucht vergangener Taten erntet; wenn er lehrt, dass beim Tode nur das *Kamma* übergeht, um eine neue Erscheinung zu verursachen, welche mit dem verstorbenen Wesen nicht identisch und doch auch nicht verschieden von ihm ist; so lehrt er auch dasselbe von dem gegenwärtigen Leben, diesem Leben, in welchem der Wahn einer beständigen Persönlichkeit anscheinend so real ist, denn nach seiner Lehre ist er der Mann von heute, und ist auch nicht das Kind von gestern, er ist nur insofern identisch mit dem Kinde, als er das Ergebnis desselben Kamma ist; er ist ein anderer, insofern als jeder Gedanke, jedes Interesse und seine Kraft verschieden sind von denen des Kindes. Und, so wie der Mann seine Identität mit dem Kinde fühlt und wie er weiss, dass er die Frucht der Erfahrungen und Taten dieses Kindes erntet, so denkt er auch über jenes zukünftige Leben, welches nach seinem Tode in Abhängigkeit von seinem gegenwärtigen Handeln als ein und dasselbe Wesen mit ihm selbst erstehen wird. So stellt er sich als den Erben seines Lebenswerkes vor, und wir müssen immer bedenken, dass, wie unrichtig eine solche Vorstellung vom Standpunkt des reinen Buddhismus auch sein mag, die Unrichtigkeit nicht in des Menschen Glauben an die fortdauernde Existenz seiner Persönlichleit nach dem Tode besteht, sondern darin, dass er diese Zusammensetzung von Bestandteilen, aus welchen er besteht, schon jetzt als Persönlichkeit ansieht. In

demselben Sinne, in welchem „er“, die scheinbare Persönlichkeit, zweifelsohne die Frucht „seiner“ geistigen Tätigkeit als Kind erntet — z. B. die Frucht seines Fleisses bei bestimmten Studien —, so wird „er“ in der nächsten Existenz das ganze Ergebnis seiner Arbeiten in diesem und im vergangenen Leben ernten.

Tatsächlich hat der Buddhismus, da er eine Religion für die ganze Menschheit und nicht nur für einige weit Vorgeschrittene ist, drei Hauptstufen in seiner praktischen Lehre, drei Botschaften, die so zu sagen drei Modifikationen einer höchsten und unsterblichen Wahrheit sind, jede dem religiösen Bedürfnis der drei Klassen angemessen, in welche wir die ganze Menschheit teilen können, und so eingerichtet, dass sie in richtiger Reihenfolge die Menschheit aus den Tiefen der Selbstsucht zu seiner höchsten Höhe der Selbstlosigkeit erheben können, welche sein ideales Endziel ist. Und diese drei Klassen der Menschheit, -- nicht fest von einander getrennt, sondern eine langsam in die andere und mit jeder denkbaren Mischung übergehend, — können verglichen werden nicht mit den Schlechten, den Strebenden und den Heiligen, sondern eher mit der Kindheit, der Jugend und der reifen Menschheit auf jenem Pfade des geistigen Fortschritts, auf welchem alle lebenden Wesen früher oder später wandeln werden. Für das Kind auf diesem grossen Wege, für die niedrigsten Geister, deren einzige Richtschnur der gemeinste Eigennutz ist, die nur durch Furcht bewogen werden können, hat der Buddhismus folgende Botschaft: „Wenn du jeder niederen Leidenschaft, jedem schlechten Instinkt deiner Natur nachgibst; wenn du in dieser Welt Schlechtes tust und dadurch andere schädigst, dann wird das, was du „dich selbst“ nennst, sicherlich in diesem oder einem zukünftigen Leben, durch schlimmes Leiden für diese schlechten Handlungen zu büßen haben.“ Dies ist der Grundgedanke der ersten Stufe der buddhistischen Lehre, der Lehre vom Sīla, des Vermeidens künftiger Strafe durch die Enthaltung von gewissen bösen Taten. Für die Klasse Menschen, von welcher wir sprechen, ist dies der einzige Appell; das Ergebnis dieser Botschaft für diejenigen, welche sie annehmen, ist das Aufgeben jener

niederen Begierden, die ihren Fortschritt zum „Frieden“ ganz versperren. Mit diesem Aufgeben, welches, obgleich das Motiv dazu ein niederes ist, doch ein Aufgeben ist, kommt die Kraft, die jedes Opfer gibt; so dass dadurch dem, der diesen ersten Schritt in der buddhistischen Lehre tut, immer wachsende geistige und moralische Kraft zuströmt, bis er zuletzt in das volle Jünglingsalter der Menschheit tritt, in die nächste der drei Stufen, von denen wir gesprochen haben.

Hier kommt die Botschaft mit einer anderen Stimme, einer Stimme, die nicht mehr an die Furcht der Menschen appelliert, sondern an ihren Eigennutz, jenen Instinkt, welcher, wenn die Furcht mit anderen kindischen Sachen bei Seite geworfen ist, in allen ihren Gedanken hauptsächlich vorherrscht. „Sie genügt nicht, diese blosse Erringung der Moralität“, heisst jetzt die Botschaft. „Es gibt noch weitere Arbeit, die ein Mensch tun soll. Wenn du durch die Vermeidung von bösen Gedanken und Werken das unvermeidliche Leiden, die Strafe, die diese bewirken, verhüten kannst, so kannst du durch die Verrichtung guter Taten Verdienst anhäufen, Verdienst, welches im glücklichen Leben Frucht trägt, denn das ist der Lohn, welchen die erhalten, welche für das Gute arbeiten. Und worin besteht Verdienst? Gerade wie das Böse, welches du durch die Ausübung der Sīla beseitigt hast, darin besteht, dass man solche Taten unternimmt, die anderen Leid bringen, so besteht Verdienst in der Ausübung aller jener Taten, welche das Leiden in dem Leben anderer lindern. Speise also die Hungrigen, gib von dem, was du hast, an solche, die es nicht haben, tröste die Betrübten, hilf allen niederen und gefallenen Wesen; betrachte das Glück anderer als dein eigenes, dann wirst nicht nur du, sondern die ganze Welt, in der du lebst, durch dein Leben zukünftiges Glück ernten.“

Dies ist die zweite Stufe der einen grossen Botschaft, die Lehre vom Dāna, Wohltätigkeit und Hilfe gegen Alles, das lebt. Ihre Grundidee ist dieselbe — Entsagung —, aber jetzt appeliert sie an den Eigennutz, das Merkmal der zweiten Periode des menschlichen Wachstums; und jetzt ist ihr Blick weiter und erhabener, da sie nicht nur das Übel zeigt, das durch tätliche

Grausamkeit gegen andere entsteht, sondern das Gute, das durch Güte entsteht. Und durch ihre Ausübung erreicht der, welcher den Weg der Liebe nur aus Gewinnsucht betrat, — indem er von seinen Gütern gab, damit er einen grösseren Lohn im zukünftigen Leben ernten möge, — einen weiteren und grösseren Wirkungskreis; er wird stark in der Menschlichkeit in dem Verhältnis, als er sein Selbst in den Vielen verliert, denen er hilft. Denn so ist die Macht der Liebe, dass das, wonach die Liebe trachtete, bald vergessen wird; dass das eigene Selbst in Gedanken an viele „Selbste" vergessen wird, bis die Ausübung wahrer Barmherzigkeit ihr Ziel erreicht hat, wenn die Liebe nicht mehr um Lohn, sondern um ihrer selbst willen gepflegt wird.

Und dann, wenn die Macht der Entsagung über jedes selbstische Interesse gesiegt hat, wenn die Blüte der Menschlichkeit zur Frucht reift, kommt das letzte Wort der Botschaft des Buddhismus und spricht klar zum erwachenden Herzen, zu dem gereiften Verstand des Mannes. Wie im Anfang, ist ihr Grundton noch Entsagung, aber jetzt nicht mehr ein gegenwärtiges Opfer um zukünftigen Gewinnes willen, jetzt kommt das grösste, letzte hohe Opfer; jetzt appelliert die Botschaft nur an die Liebe, welche dem Strebenden zum Wesen des Lebens geworden ist, eine Liebe höher als die Liebe zum Selbst. „Siehe," sagt sie, „worin die Ursache alles Leidens in der Welt liegt, die Quelle der Lust, die Kette, welche alles Lebende an das drehende Rad des Lebens bindet! Von keiner mystischen, altersgrauen Macht des Bösen, von keinem in Grausamkeit allmächtigen Gott kommt das grosse Leiden aller lebenden Wesen! Vom Selbst lebt es, und durch des Selbstes Tod kann es sterben! Willst du diese grosse Bürde ein wenig erleichtern, die Befreiung alles Lebens einen Augenblick näher bringen, alles Lebende etwas von der Last seines Leidens befreien? Errette es von deinem eigenen Selbst! Gib die letzte Gabe, welche die Liebe geben kann, gib dein Selbst auf! Immer frei von Sünde, immer mit allen deinen Kräften jede edle Handlung vollbringend, lebe nur für alles, was lebt, indem du dein Herz vor jeder Hoffnung auf Belohnung befreist! So, und nur so, durch jeden einzelnen von den un-

zähligen Lebenden, kann die ganze Welt erlöst werden, erlöst von dem Teile der Unwissenheit, die jedem einzelnen innewohnt, einer der unzähligen Ursachen des Leidens alles Lebens!"

Und wie, wie kann dieses Selbst aus sich entfernt werden; wie kann ein Mensch diese höchste Verwirklichung der Wahrheit der fundamentalen buddhistischen ‚Anattā-Lehre' sich so ganz zu eigen machen, dass sie nicht mehr nur eine Wortformel ist, sondern ein bekanntes und vertrautes Ding, näher und wahrer als das Selbst zu sein schien? Nur durch beständige, lange Meditation, durch das Bewachen jedes Gedankens, wie er im Geiste entsteht; durch Analysieren jeder Wahrnehmung, jedes Gefühls, jeder Erinnerung, bis man in allem, wie in sich erkennt: „Das ist nicht mein, das bin nicht ich, hierin ist kein Selbst;" bis der bang fortgesetzte Kampf um das Aufgeben des Selbsts eine neue geistige, den Meisten unbekannte Kraft entstehen lässt, die Kraft des Samādhi; die absolute Erfüllung der Einheit des Gedankens mit seinem Objekt; eine Kraft, durch welche neue Wege des Fortschritts eröffnet werden, und der Geist das jenseitige Leben erreicht. Dies ist der Weg der Meditation, die Endstufe auf des Lebens grossem Gang, wenn das Herz, von dem Wahn des Selbstes befreit, die ganze Welt von einem Teil ihres Leides erlösen kann; denn der Sieg desjenigen, dessen Selbst nicht ist, kommt allem, was Leben hat, zu gute.

So klingt durch diese drei Stufen des menschlichen Fortschritts die klare Botschaft der buddhistischen Lehre, für jede Stufe anders ausgedrückt, so dass sogar die Kinder der Menschheit darin einen Leitstern finden können. So erwächst, diese dreifache Botschaft befolgend, das Kind zum Jüngling, der Jüngling zur Vollkommenheit seiner Art; so erwächst im Herzen des Menschen die Liebe aus der Grausamkeit, Weisheit aus Unwissenheit und Selbstlosigkeit aus dem Selbst. Und so kommt es, dass das, was der Grundgedanke jener Botschaft ist — Opfer, Aufgeben, — in der Erklärung des „Rechten Strebens", das wir zum Thema haben, seinen Ausdruck findet. Und wie die erste Stufe des edeln achtteiligen Pfades,*) rechte Erkenntnis, das Aufgeben des Glaubens an eine unsterbliche Ich-Seele erfordert, so verlangt diese zweite

Stufe, Rechtes Streben, das sehnliche Verlangen, die Grundsätze, welche Rechte Erkenntnis uns gezeigt hat, auszuüben; es bedeutet hauptsächlich das Trachten nach Befreiung, nach Aufgeben. Das ist das wesentliche des Ideals, nach welchem das buddhistische Leben in allen seinen Beziehungen geordnet werden sollte: Aufgeben der schlechten Taten, wozu die Natur des Menschen diesen treibt; Aufgeben der Objekte seiner Sinne, die er hochhält, und zuletzt, Aufgeben seines Selbstes.

Aber hier kann die Frage aufgeworfen werden: Wie kann, abgesehen von bedeutendem, begreiflichem, besserndem Einfluss, der sich unmittelbar auf die nähere Umgebung des Entsagenden erstreckt, das Aufgeben ein Wohl für alles was lebt sein?

Wir wollen versuchen, diesen Punkt durch eine Analogie aus der physischen Welt zu erläutern; aber zuerst müssen wir einen Augenblick innehalten, um zu untersuchen, was wir überhaupt meinen, wenn wir von einer physischen Welt sprechen; damit wir uns darüber klar werden, ob es eine gesetzmässige Analogie oder Verbindung zwischen physischen und geistigen Kräften gibt.

Die moderne Philosophie kann im allgemeinen in zwei grosse Schulen geteilt werden, die naturalistische und idealistische. Die naturalistische behauptet, dass alles, was wir vom physischen Weltall und den darin wirkenden Kräften wissen oder je wissen können, nur in Abhängigkeit von unseren Sinnen entsteht. Es ist ferner eine wohlbekannte Tatsache, dass unsere Sinne uns ein Weltall zeigen, welches ganz von der Beschaffenheit derselben abhängig ist. Wenn wir z. B., um Huxley's bekanntes Bild zu gebrauchen, ein Stück Marmor sehen, und von ihm den geistigen Eindruck erhalten, dass es rot, rund, hart, einheitlich, fest ist, wissen wir, dass diese Eigenschaften, durch welche wir es identifizieren, so weit wir feststellen können, mit keinem äusseren Marmor an sich

---

*) Das heisst die erste in der Reihe der Lehren, aber nur in begrenztem Masse in der Reihe der aktuellen Verwirklichung; denn es ist nur die intellektuelle Annahme der Richtigkeit der vier Wahrheiten, die den Anfang des buddhistischen Lebens bildet; die wirkliche Erreichung der rechten Erkenntnis ist die höchste Aufgabe des Arahā.

übereinstimmen, sondern mit der besonderen Struktur unserer erkennenden und vorstellenden Organe, einer Struktur, die, wie wir sehr gut wissen, äusserst mangelhaft, äusserst eingeschränkt in ihrer Empfindungs- und Vorstellungs-Fähigkeit und nicht einmal allgemein gleich für den mit Verstand begabten Menschen ist.*) In einer anders empfindenden und vorstellenden Struktur würde das, was wir rot, hart, rund, fest usw. nennen, eine ganz andere Reihe von Eigenschaften haben, wie wir deutlich sehen können. Das sinnlich wahrnehmbare Weltall, welches wir erkennen, die Erscheinungen, womit wir die physischen Kräfte messen, sind — nach dem naturalistischen Standpunkt — nur das Ergebnis der Einwirkung einer äusserlichen, realen Welt auf unsere geistige Struktur, welch' letztere wir als von sehr beschränkter Ausdehnungsweite und als sehr mangelhaft erkennen. Daher können wir, nach dieser Annahme, vom Weltall nur eine solche Vorstellung bekommen, welche ganz von diesen bekannten Einschränkungen abhängig ist, und diese Vorstellung kann uns keinesfalls den wirklichen Zustand der Dinge in

---

*) Das bemerkenswerte Beispiel dieser Verschiedenheit liefert natürlich der am meisten spezialisierte unserer Sinne, das Gesicht; mehr als ein Prozent, beispielsweise, der Einwohner Grossbritanniens würden die Farbe unseres roten Marmors entweder mit einer gewissen Nüance grün identifizieren, oder von ihm einen Farbeneindruck erhalten, der mit keiner Farbe, die der normale, drei-chromatisch sehende Mensch kennt, übereinstimmt; es gibt auch einfach-chromatische Personen: Es scheint wahrscheinlich, dass gerade jetzt eine vierte Farbenempfindung im Entstehen begriffen ist, da es gewisse Personen gibt, die in dem reinen Spektrum Licht bedeutend jenseits der normalen Sehgrenze sehen können, das „Ultraviolett", welches dem normalen Auge dunkel erscheint. Dieses Licht ist „lawendelgrau" genannt worden, stimmt aber in Wirklichkeit mit keinem der normalen drei Farben-Empfindungen oder Mischungen überein. Und es ist sehr wahrscheinlich, sowohl wegen des Fehlens in alten Sprachen, wie Sanskrit, Griechisch usw. von Worten, welche genau mit unseren modernen Farbenbezeichnungen übereinstimmen, als auch wegen des Vorhandenseins sogar jetzt von einer grossen Anzahl Bichromaten und einiger Monochromaten, dass unser gegenwärtiges, normales Sehen erst einige tausend Jahre alt ist. Aber nicht nur das Sehen von Farben, sondern in geringerem Grade sind alle Verrichtungen der besonderen Sinne, etwas verschieden, nicht nur bei verschiedenen Personen, sondern bei der gleichen Person zu verschiedenen Zeiten ihres Lebens.

dem wirklichen, äusseren Weltall vermitteln wie der Naturalist annimmt. Wenn das der Fall wäre, dann ist es klar, dass die menschliche Kenntnis des Weltalls nur menschliche Kenntnis ist, ein Vorgang des Augenblickes, der garnicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, und dass der Zusatz eines einzigen, neuen Sinnes, oder eine gründliche Veränderung in einem unserer jetzigen Sinne, notwendigerweise die Grundprinzipien aller Wissenschaften ändern müsste. Es ist diese unverkennbare Tatsache, welche in so hohem Masse für die veränderte Richtung des wissenschaftlichen Denkens der letzten fünfzig Jahre verantwortlich ist, und welche die andere Auffassung, die idealistische, die bis dahin eine blosse Hypothese war, zu einem Problem gemacht hat, mit dem gerechnet werden muss, und das ein beständig wachsender Bestand des vorgeschrittenen, wissenschaftlichen Denkens geworden ist.

Die idealistische Schule andererseits behauptet, dass alles, was wir wirklich wissen, das Dasein derjenigen Ideen ist, die den Inhalt des Bewusstseins ausmachen; dass wir keinen Beweis vom Dasein irgend eines wirklichen Weltalls im naturalistischen Sinne haben und nach dem Wesen der Quelle unserer Erkenntnis auch nicht haben können, eines Weltalls, das im allgemeinen ausserhalb der geistigen Struktur wäre, und dass das Weltall, mit dem wir es zu tun haben, eine Welt lebendiger Ideen ist, von denen der grösste Teil sozusagen in die Objektivität versetzt und daher vom Geist einem aussenstehenden Weltall zugeschrieben wird. Oder, um die zwei Standpunkte kurz zu kennzeichnen: Der Naturalist betrachtet das Weltall für unvernünftig, ein Spielplatz „blinder“ oder „toter“ Kräfte, welche in sehr seltenen Fällen, sozusagen durch Zufall einen unendlich kleinen Teil der universalen Substanz aufbauen können, für eine Dauer, welche, in Anbetracht der Zeit, die der Vorgang in Anspruch nimmt, auch unendlich klein ist; eine Substanz, welche mit Bewusstsein begabt sein und durch seine besonderen Sinne nur eine unrichtige Vorstellung vom Ganzen erhalten kann, während das Weltall für den Idealisten nur ein Ausdruck des Bewusstseins ist, und daher keinesfalls unvernünftig, und in keinem Teile eines Zweckes, einer Bedeutung und des Lebens ermangelt.

Aber wenn diese idealistische Erklärung der Tatsachen die richtigere ist, wie wir Buddhisten wenigstens glauben, dann ergibt sich, dass jene Beziehungen, welche die Wissenschaft in dem dramatisierten Teile des Bewusstseins als bestehend festgestellt hat, mögen wir sie Naturgesetze, oder Eigenschaften der Materie oder sonstwie nennen, in Wirklichkeit der Ausdruck von der eigensten Natur des Bewusstseins selbst sein müssen. So z. B., wenn wir finden, dass die Körper sich gegenseitig anziehen mit einer Kraft, die immer in einem gewissen Verhältnis zur Summe ihrer Massen und zum umgekehrten Quadrat ihrer Entfernungen steht, und dass infolge dieser Anziehung eine bestimmte Beschleunigung eintritt, wenn sie sich ungehindert nähern können; wenn wir weiter finden, dass gleiche Verhältnisse nicht nur bei vielen verschiedenen Versuchen im Laboratorium stattfinden, sondern auch in der Bewegung der Himmelskörper, so schliessen wir, dass dieses Gesetz der umgekehrten Quadrate in Wirklichkeit der Ausdruck eines gewissen Verhältnisses zwischen den Grundideen Masse, Raum und Zeit sein muss; und dass es daher auf irgend eine noch nicht erkannte Art von der Struktur des Geistes, vom Bewusstsein selbst, abhängen muss. Wenn wir das Bewusstsein so objektivieren könnten, wie wir Gefühle und Wahrnehmungen dramatisieren, — ob wachend oder im Traum —, würden wir höchst wahrscheinlich die Art dieses Verhältnisses erkennen, und daraus etwas vom wirklichen Wesen des Daseins daraus ableiten können; und wahrscheinlich liegt in der Richtung solcher Objektivierung der nächste grosse Fortschritt menschlichen Wissens.*) Aber gegenwärtig liegt, bis dieser Fortschritt gemacht ist, die einzige, allgemein brauchbare

*) Weil nur Dinge, welche so dramatisiert oder objektiviert sind, verstanden werden können, wie z. B. die Gestaltung einer Gegend geistig nicht erkannt werden kann, bis wir entweder von einer Anhöhe sie übersehen, oder durch eine Anzahl genauer Beobachtungen und Messungen einen Plan von ihr gemacht und sie so dramatisiert haben. Und der Fortschritt, von dem wir sprechen, würde z. B. durch irgend eine Entdeckung eingeführt werden, welche uns befähigen würde, die geistigen Funktionen selbst so zu dramatisieren; wie z. B. die Entdeckung eines Mittels, die Kraft der Gedanken zu messen, wie wir jetzt die Kräfte messen, welche die Objekte der einzelnen Sinne sind, wie Schall und Licht.

Methode,*) um eine bestimmte Kenntnis von dem Wesen des Bewusstseins zu bekommen, gerade in der Richtung der Analogie mit diesen „physischen" Verhältnissen, welche so zu sagen perspektivische Zeichnungen nach Mass sind und das Wesen der Welt des Bewusstseins zum Teil enthüllen, aber noch mehr verbergen.

So wollen wir denn sehen, ob es möglich ist, das, was die Wissenschaft uns über die Beschaffenheit jenes objektivierten Teiles des Bewusstseins, welches wir das Weltall nennen, gelehrt hat, dazu anzuwenden, um etwas Licht über das Wesen des Bewusstseins selbst zu erhalten, und namentlich zu ermitteln, ob eine solche Analogie den buddhistischen Gedanken auf irgend eine Weise zu erläutern vermag, dass eine Bewusstseinseinheit durch das äusserste Aufgeben der Idee eines Ichs dem allgemeinen Leben von grösserem Nutzen sein kann, als eine solche, welche das augenscheinliche Ergebnis der Entziehung einer tätigen Quelle selbstüsüchtigen Ringens vom grossen Schlachtfeld der Welt ist.

Nach der sehr einleuchtenden Welttheorie der modernen Wissenschaft, der elektrischen Theorie des Stoffes, können wir die sinnlich wahrnehmbare Welt zuletzt auf zwei Eigenschaften einer universalen Substanz zurückführen, die wir Äther nennen.**) Dieser Äther kann als eine ungeheuer ausgedehnte, homogene Substanz aufgefasst werden, und was wir Stoff nennen, ist ganz aus Sammlungen von Spannungen in diesem universalen Medium zusammengesetzt, Spannungen, welche wir der Bequemlichkeit halber uns als nach rechts und

---

*) Wir sagen „die einzige allgemein brauchbare Methode", weil nach unserer buddhistischen Meinung es möglich ist, diesen Zweck durch angestrengte, geistige Konzentration zu erreichen; aber diese Methode ist notwendigerweise solipsistisch und, obgleich von grossem Nutzen für den Ausführer, für die Mehrheit der Menschen nicht ausführbar.

**) Der Leser muss daran denken, dass Äther nur ein bequemer Ausdruck ist, mit dem wir die Notwendigkeit der Dramatisation unserer geistigen Vorgänge bezeichnen. Angenommen, dass eine solche Substanz existiert, könnten wir keine Andeutung ihrer Eigenschaften im neutralen oder ungespannten Zustand haben. Der Stoff, von dem wir sprechen, besteht aus den Schwingungen, nicht aus dem Äther, den wir als Hypothese aufstellen, um diese Schwingungen deutlicher zu schildern.

nach links gedrehte Schwingungen vorstellen können. Die nach rechts gedrehte nennen wir positive und die nach links gedrehte negative elektrische Ladung. Die kleinsten dieser Drehungen, die wir kennen, welche Elektronen genannt werden, sind so zu sagen die Bausteine, woraus das Weltall gemacht ist; und Sammlungen solcher Drehungen, nach ihrer Anzahl und Gruppierung, bilden die verschiedenen Atome und Moleküle der chemischen Elemente. Das leichteste bekannte Atom, das des Wasserstoffs, besteht aus ungefähr siebenhundert solcher Drehungen, die so in Bewegung um einander geordnet sind, dass sie ein (relativ) dauerhaftes System bilden. Die Hälfte ist rechts drehend, die andere Hälfte ist links drehend oder, wie die Elektriker sagen würden, halb positive und halb negative elektrische Ladungen. Dieses besondere Verhältnis einer Gleichheit entgegengesetzter Ladungen, ist ein beständiges im Weltall; eine Tatsache, die mit Notwendigkeit aus dem Begriff des Äthers entsteht, der ganz und gar unendlich ist. Wenn wir uns eine unendlich lange Linie Äther vorstellen, die auf allen Seiten von demselben Medium umgeben ist, ist es leicht begreiflich, dass sie nicht seitwärts oder der Länge nach gerückt werden kann; die einzige Art, in der wir auf diese unendliche Schnur einwirken können, ist, indem wir sie in einer oder der anderen Richtung drehen. Und das Resultat einer solchen Drehung wird notwendigerweise das sein, dass der Teil der Linie rechts von dem Punkt, wo die Drehung stattfand nach einer Richtung gedreht ist, und der Teil links ist genau in demselben Masse gedreht, aber in der entgegengesetzten Richtung. Wenn wir nun unsere Linie einige Zentimeter links von dem Punkt, wo die Drehung stattfindet festlegen, dann entsteht beim Drehen ein sehr stark gespannter Zustand der Linie auf einige Zentimeter nach links, und ein sehr schwach gespannter Zustand von unendlicher Ausdehnung nach rechts. Die zwei Drehungen werden wieder genau gleich und entgegengesetzt im Betrag sein, obgleich sehr verschieden hinsichtlich der Drehung an irgend einem Punkt. Und aus dieser Auffassung ergibt sich notwendigerweise, dass die algebraische Summe aller Drehungen im Weltall, nach rechts und links, gleich Null ist.

Wie diese Drehungen in dem uranfänglichen Äther entstanden sind, können wir natürlich in keiner Weise feststellen; alles, was wir wissen, ist, dass sie vorhanden sind und dass alle Phänomene des Universums schliesslich in dieser einfachen Auffassung ihre Erklärung finden können. Weiterhin folgt, dass es, da die Gesamtsumme der Drehungen Null ist, möglich wäre, durch Aufhebung einer gegen die andere, das Universum zur Aufhebung zu bringen, — soweit das in Frage kommt, was wir Materie nennen. Wäre unser Äther vollkommen elastisch, so könnte diese Aufhebung niemals erreicht werden, weil, infolge der Trägheit, das wechselseitige Auflösen zweier gegebener Drehungen über den neutralen Punkt hinausgehen würde, so dass wir am Schlusse des Vorgangs einfach das Gegenteil des ursprünglichen hätten. Aber wir wissen, dass der Äther tatsächlich nicht vollkommen elastisch ist, und wir sehen, dass in jeder Naturerscheinung ein gewisser kleiner Teil der Total-Energie unserer Drehungen — wir nennen sie Wärme — verschwindet; da diese Kraft in den unendlichen Raum ausstrahlt, muss sie als für einen einzelnen Teil des Universums verloren gelten. Dieser Verlust, welcher schliesslich auf das langsame Verschwinden jener entgegengesetzten Spannungen hinausläuft, aus denen, wie wir sagen, das Universum aufgebaut ist, begegnet uns in allen Gebieten der Natur. So sehen wir allüberall im Universum keine wirkliche Beständigkeit, sei es nun, dass es sich um die gewaltige Energie handelt, die aus dem Aufeinanderprallen zweier toter Sterne entsteht und ein neues Weltsystem in die Erscheinung treten lässt, sei es, dass es sich um ein winziges Atom handelt, das langsam mit seiner innern Energie in den unendlichen Raum ausstrahlt;*) — nirgends sehen wir ein wirkliches Verharren, sondern nur einen Fluss von Energie, der sich über Zeitlängen erstreckt, die uns zwar unermesslich erscheinen, die aber doch begrenzt sein müssen. Und die Materie selbst stellt sich uns, wie die buddhistische Anicca-

*) Dass auch das Atom selbst so unbeständig ist, ist eine der jüngsten und grössten Entdeckungen der physikalischen Wissenschaft, welche aus den Untersuchungen über die radio-aktiven Elemente gewonnen worden ist.

Lehre dies sagt, dar als unbeständig, veränderlich, langsam sich auflösend, — bis dann schliesslich, wenn die Zeiten erfüllt sind, kein Phänomen, kein Wesen, wie wir es kennen, mehr vorhanden sein wird, wenn der Ausgleich aller entgegengesetzten Spannungen im ursprünglichen Äther erreicht und das Universum verschwunden sein wird.

In jeder Hinsicht ähnlich ist die buddhistische Auffassung von dem Universum als Ganzem, sofern wir für Energie den Ausdruck Bewusstsein einsetzen. Wir wollen für das materielle Substrat ein Bewusstseins-Substrat einschalten, wobei wir natürlich das letztere von demjenigen, was wir gewöhnlich Bewusstsein nennen, ebenso zu unterscheiden haben, wie wir den Äther von der durch ihn bedingten Materie unterscheiden. Wir wollen jedes getrennte individuelle *Satta* oder Wesen so betrachten, wie der moderne Physiker sein Molekül, — als ein aus den Spannungen im Bewusstseins-Substrat selbst zusammengesetztes, mehr oder weniger kompliziertes Gebilde. Anstelle unseres Bildes von der rechts- und linksseitigen Drehung im Äther müssen wir nun die zwei grossen Arten von Bewusstsein setzen, welche sich in unserem menschlichen Leben offenbaren, und die wir Glück und Leid, Lust und Schmerz nennen.*) Genau so, wie wir sahen, dass im physischen Universum die Gesamtsumme aller zu einer bestimmten Zeit im Äther bestehenden Spannungen Null sein muss, so sehen wir jetzt, dass, hinsichtlich der Ideen-Welt als eines Ganzen, Schmerz und Lust, aus denen sich das Bewusstsein empfindender Dinge aufbaut, sich gleichfalls ausgleichen müssen. Und wie in jeder physikalischen Erscheinung ein bestimmter Teil der universellen Energie als Wärme verloren geht und so aus der materiellen Existenz ausscheidet,

---

*) Es möchte vielleicht auf den ersten Blick scheinen, dass Schmerz und Lust nicht die fundamentalen Modi des Bewusstseins sind, weil ein so grosser Teil unserer Empfindungen scheinbar weder von Lust noch von Schmerz begleitet werden. Es lässt sich indessen dieser scheinbare Widerspruch hinreichend erklären, und wer geistige Konzentration gepflegt und den Geist so trainiert hat, dass er imstande ist, seine Empfindungen bis ins Einzelnste zu analysieren, wird ohne weiteres erkennen, dass alle Empfindungen ihrer Natur nach Lust oder Schmerz sind.

so wird auch in dem geistigen Welt-Schema des Buddhisten ein ähnlicher, sich beständig abspielender Vorgang wahrgenommen, bis sich schliesslich einmal Lust und Schmerz, aus denen das Dasein besteht, gegenseitig ausgeglichen haben werden, — wenn keine getrennten Wesen mehr existieren, wenn der Gesamt-Inhalt des universellen Lebens zum Frieden eingegangen sein wird (analog dem Äther im Zustande der Ruhe, wohin, wie wir sahen, die physische Welt strebt); — jener Friede, der jenseits von allem dem liegt, was wir von Bewusstsein und Denken kennen; — und doch ist er nicht Vernichtung; jener Friede, in den der Buddhist bewusst einzugehen bestrebt ist, und den er Nibbānaṃ nennt.

Wir wollen nun sehen, ob diese Analogie, die wir von der materiellen Welt auf die grössere Sphäre der Ideen übertragen (welch' letztere für den Buddhisten die ‚Materie' der modernen Wissenschaft nur als eine ihrer mannigfachen Phasen in sich begreift), dazu dienen kann, einiges Licht auf die tieferen Probleme des Bewusstseins zu werfen und ihren tieferen Sinn etwas aufzuhellen. Nehmen wir z. B. die Sympathie mit schwerem physischen Leiden und bedenken wir, wie fremdartig und seltsam gerade dieses universelle Gefühl ist, wenn wir es auf keine andere Ursache, als auf die physische Vererbung zurückführen wollen, — und wie einfach und selbstverständlich es ist, sobald wir es vom Standpunkt der oben erörterten Auffassung betrachten. Alle Menschen hassen das Leiden, und der Anblick von Leid ist niemendem angenehm, es sei denn den am meisten entarteten Charakteren unter den Menschen. Und doch finden wir in der Welt kein einziges Gefühl, welches so universell ist, wie eben diese Sympathie: Mag ein Mensch von einem andern als sein bitterster Feind betrachtet werden, oder mag er ihm sonst vollständig gleichgültig sein, gleichviel: sobald jener andere sich in bitterer Todespein windet und quält, ist schwerlich irgend ein Menschenherz vorhanden, das nicht mit ihm empfinden wird, das nicht eine Liebe für ihn fühlen wird, die sonst kein anderes Ereignis zu erwecken imstande wäre, und das dem in Schmerzen Zuckenden nicht irgend einen Dienst erweisen wird, wie ihn nur Liebe zu erweisen vermag. Vergessen wir doch nicht, wie unmöglich gerade dieses Gefühl

wäre, wenn wir alle Phasen unseres menschlichen Bewusstseins nur als das Ergebnis des langen Kampfes der Evolution gelten lassen wollten, als das Erzeugnis eines Kampfplatzes, wo jedes einzelne Geschöpf seinen Mitgeschöpfen feindlich gegenübersteht, indem es für sich allein den Kampf seines individuellen Lebens ausficht. Wir wissen allerdings, dass die niederen Tiere der Erde heute zum grössten Teile eines solchen Gefühles der Sympathie gänzlich ermangeln; wir sehen oft genug, wie Tiere sich auf ein verwundetes Glied ihrer Art oder ihres Geschlechtes stürzen; — dies und nicht Sympathie ist das Endergebnis der Lehre der Evolution. Mag es nun der plötzliche Anfall von Furcht beim Anblick des Leides sein, die Frucht langer Erfahrungen — oder, was wahrscheinlicher ist, ein Instinkt, der dem Tiere sagt, dass die Pein, von der sein Mitgeschöpf befallen ist, auch zu ihm kommen kann, — die Tatsache ist jedenfalls klar, dass mit wenigen Ausnahmen der Anblick des Leidens in der Tierwelt eine Wildheit entfesselt, die das gesunde Tier antreibt, sein Mitgeschöpf auf der Stelle zu töten. Wäre nicht eine neue Kraft in den weiten Abstand eingetreten, der den Menschen vom Tiere trennt, so würden wir sicherlich diesen Schrecken des Leidens, diese Wildheit beim Anblick der Pein und Schwachheit bei dem Menschen sogar in noch weit höherem Masse beobachten, als bei dem Tiere; aber was wir in Wirklichkeit finden, ist das gerade Gegenteil: die zarteste Sympathie mit einem leidenden Mitgeschöpf, eine unmittelbare Erkenntnis der notwendigen Dienste, die ein Mensch in solchen Fällen leisten soll.

Betrachten wir aber dieses Problem vom Standpunkte unserer Analogie aus, so wird seine Ursache sofort klar ersichtlich. Denn wenn die letzten Elemente des Bewusstseins wirklich Schmerz und Lust sind, und wenn die Gesamtsumme dieser beiden immer Null ist, dann folgt daraus, dass, wenn eins von beiden in einem gegebenen Bewusstseins-Zentrum in ungewöhnlichem Masse vorhanden ist, gleichzeitig auch eine gleich hohe Spannung des entgegengesetzten Elementes in der bewussten-Welt im ganzen sich einstellen muss. Genau so, wie man einen isolierten Konduktor nicht mit positiver Elektrizität laden kann, ohne dabei die

umgebenden Dinge mit einer ebenso grossen negativen Spannung zu belasten, — so kann jemand auch, von unserem Standpunkt aus betrachtet, nicht in erhöhtem Masse Lust fühlen, ohne damit zugleich in der empfindenden Welt im ganzen das Komplement, nämlich Schmerz, zu erzeugen; oder, umgekehrt, man kann nicht grossen Schmerz fühlen, ohne dadurch zugleich das Weh der ganzen Welt etwas zu erleichtern. Die roheren Sinne des Tieres spricht lediglich das sinnliche Bild an, und daher handelt das Tier genau so, wie die Evolution es gelehrt hat: es tötet sein Mitgeschöpf, um sich dadurch vom Leid zu retten. In der feineren Organisation des Menschen jedoch herrscht der Geist vor, und auf Grund eben dieser geistigen Struktur verwirklicht der Mensch die Tatsache, dass das gequälte Wesen vor ihm einen Teil des universellen Wehs trägt; und so wendet sich, ohne dass er weiss, warum, seine Liebe zu dem, der leidet, und der durch sein Leiden ein wenig den Schmerz alles dessen, was da lebt, erleichtert.

Ebenso verhält es sich mit einem andern Geheimnis des menschlichen Geistes, — ich meine die Hochachtung, mit welcher der Asket zu allen Zeiten und in allen Klimaten betrachtet worden ist. Die Menschen lieben die Freuden der Sinne; sie arbeiten, leiden und legen sich Entbehrungen auf, um diese Freuden zu gewinnen; sie lieben das Weib, das Kind, das Haus und die angenehme Kameradschaft ihrer Freunde und Verwandten; ja, sie quälen sich in harter Arbeit wie Sklaven ihr halbes Leben lang ab, um weltliche Güter zu erhaschen, wodurch sie Musse und Macht erlangen wollen, — die Macht, ihrer Nachkommenschaft den Weg durch das weltliche Leben zu ebnen, und die Musse, den Lebensweg einzuschlagen, der ihr Glück am meisten befriedigt, sei es nun das Glück auf sinnlichem, oder auf intellektuellem Gebiete. Gerade in dem Besitze dieser Quellen der Freude, dieser Mittel zur Befriedigung der sinnlichen oder intellektuellen Genüsse besteht für die weitaus meisten Menschen alles Glück; eben diese Wünsche bilden die Grundlage des menschlichen Gemeinwesens und jeder menschlichen Satzung. Wäre nun jeder Gedanke des Menschen nur das Ergebnis der Vererbung, und die Folge einer in hartem Lebenskampf gewonnenen und

angehäuften Erfahrung, die allein auf das von den Vorfahren ererbte Begehren zurückgeht, — dann würde sicherlich der Mensch gerade denjenigen vor allen anderen hochschätzen und achten, der diese weltlichen Güter in grösstem Überfluss besitzt, der das stärkste Verlangen nach Lust hat und der die Lehre verkündet, dass nur in der Befriedigung des Begehrens die Summe alles weltlichen Glückes liege. Und sie würden vor allen andern gerade den am meisten verachten und lächerlich machen, der die Entsagung, das Aufgeben dieser weltlichen Freuden predigt, der aus eigenstem freien Willen diese Quellen alles irdischen Glückes verlässt und selbst als ein Vorbild und Beispiel des heimatlosen Lebens lebt.

Und doch wissen wir alle sehr wohl, dass keine andere Theorie in einem grösseren Gegensatz zu den Tatsachen stehen könnte. Denn es ist Tatsache, dass gerade jene Menschen, welche das Übel aller weltlichen Freuden verkünden und aus ihrem Leben jedes menschliche Begehren und jede menschliche Fessel ausschalten, in jedem Zeitalter und in jeder nicht mehr völlig rohen Rasse bei ihren Mitmenschen und bei der Nachwelt in höchsten Ehren stehen und von der vergnügungssüchtigen Welt als die Edelsten, Erhabensten, Heiligsten unseres Geschlechtes eingeschätzt werden; ihre Lehre, die Lehre der Askese, wird durch alle Zeiten hindurch wie ein kostbarer Schatz behütet, und das grosse Evangelium ihres Lebens allen Menschen als ein leuchtendes Beispiel vor Augen gestellt. In ihren Reihen — mit einer einzigen Ausnahme*) — sind die grossen Stifter der Weltreligionen zu finden, —

*) Eine Ausnahme bildet Mohammed, der zweifellos weder Askese lehrte noch irgendwie nach dem Muster eines asketischen Wandels lebte. Aber der Islām hat sich in erster Linie nicht durch die Kraft seiner Lehre ausgebreitet, sondern durch die Schärfe des Schwertes, und sodann scheinen die Nachfolger Mohammeds, speziell in Indien und Persien, weiser gewesen zu sein als ihr Prophet; denn sie haben in den Islām die Lehre und Praxis der Askese eingeführt (Sufismus); und da die Schärfe des Schwertes es nicht vermochte, jedermann zum Banner Mohammeds heranzutreiben, so hat hier die unvergleichlich grössere Kraft der Lehre von der Askese nachgeholfen, belebt durch das Beispiel grosser Gemeinschaften, die das heimatlose Leben führten und noch führen.

jene lichten Gestalten, die bis auf den heutigen Tag von dem Menschengeschlecht vergöttert werden, deren Leben und Wort auch jetzt noch im Menschenherzen als Heiligtum gehütet wird, — jene Gestalten, deren Lehre, — die schwere Lehre der Entsagung — das menschliche Leben und Denken tiefer beeinflusst hat, als irgend etwas anderes in der Welt.

Und nicht nur mit diesen, den grössten Gestalten der Menschheit, verhält es sich so. Mit manch' einem geringeren Wahrheitssucher, mit vielen unscheinbaren Lehrern der Menschheit hat es sich so verhalten. Wenn heute, im zwanzigsten Jahrhundert, die katholische Kirche bei all' ihrem Konservativismus, bei all' ihrer Intoleranz als die grösste und einflussreichste unter allen christlichen Gemeinschaften sich behauptet, so liegt der Grund hierfür darin, dass ihre Priester durch ein dreifaches Gelübde der Entsagung gebunden sind: durch das Gelübde eines ehelosen Lebens, durch das Gelübde der Armut und das Gelübde des Gehorsams; und wenn heute, nach einem zweitausendfünfhundertjährigem Dasein, der buddhistische Saṅgho noch die einflussreichste Körperschaft auf Erden ist, so ist er es nicht nur wegen der Wahrheit der von ihm gepredigten Lehre, sondern weil gerade das Leben auch des schlichtesten seiner Mitglieder ein lebendiges Beispiel für die grosse Lehre der Entsagung ist.*)

*) Der Askese der katholischen Priester allein muss der bemerkenswerte Erfolg des Katholizismus vor allen andern christlichen Sekten zugeschrieben werden. Während jede andere Form des Christentums heutigen Tages in England an Boden verliert, macht die katholische Kirche, trotz ihrer relativ jungen Wiedereinführung, Bekehrte, sogar unter jenen gebildeten Klassen, welche seit langem über die katholischen, wie überhaupt christlichen Dogmen hinaus sind. Und speziell im Orient ist dies zu bemerken, dass die eingeborenen Bekenner des katholischen Glaubens die besten und eifrigsten Christen Asiens sind. Die anderen, — Convertiten der anderen christlichen Sekten — sind fast alles Menschen, die durch den Übertritt etwas zu gewinnen haben, und es wäre auch höchst merkwürdig, wenn es anders wäre. Denn der Orientale, der durch seinen Glauben sich daran gewöhnt hat, in dem asketischen Leben den wahren Prüfstein eines religiösen Lehrers zu sehen, kann nicht als einen wahrhaft religiösen Menschen einen Mann achten oder verehren, der, wie der protestantische Pastor, es sich in allen irdischen Freuden und Wünschen wohl sein lässt, und, wie es bei protestantischen

Hier macht unsere Analogie wieder etwas verständlich, was durch die Vererbung allein nicht zu erklären wäre. Ein jeder Mensch nämlich, der so aus eigenem Willen die Freuden der Welt aufgibt, vermindert dadurch die Gesamtsumme unseres Leidens, und es ist wiederum die instinktive Erkenntnis dieser Tatsache, welche die unverminderte Verehrung bewirkt, die dem asketischen Leben sowie der Person und Lehre des Asketen selbst entgegengebracht wird. Ein solcher Mensch hat den grossen Schritt getan, den Schritt, nach welchem eine angeborene Sehnsucht das Menschenherz treibt, indem es, wenn auch nicht weiss, so doch fühlt, dass das Aufgeben der Genüsse der Sinne und des Lebens das beste ist und dass, wer so verfährt, nicht nur das ganze Weh der Welt um einen beträchtlichen Teil vermindert, sondern auch aus dem Leben eine Ursache zu fernerem Leiden tilgt; denn man fühlt, dass jede gesättigte Begierde, je mehr Lust sie verschafft, der empfindenden Welt einen gleich grossen Teil von Leid auferlegen muss.

Und hieraus ergibt sich noch etwas anderes Wichtigeres. Um wiederum unserer Analogie zu folgen, erinnern wir uns, dass es unmöglich ist, eine Spannung, wie die elektrische Ladung eines Körpers, z. B. einer isolierten Kugel inmitten eines leeren Raumes, zu bewirken, ohne dadurch eine gleiche entgegengesetzte Spannung in der Wandung des Raumes usw. zu erzeugen. Ist diese Spannung einmal eingetreten, so gibt es nur einen Weg, wodurch ihr ein Ende gemacht werden kann: die Aufhebung der Isolierung, welche die Kugel von den Wandungen trennt. Und gerade hier haben wir die genaue Analogie zu der buddhistischen Auffassung von dem letzten, höchsten Wert des asketischen Lebens. Denn die ‚Isolierung' — die Vorstellung von dem Getrenntsein der Individualität, auf der in letzter Linie all' diese wechsel-bringenden Spannungen im universellen Geiste zurückgehen — diese ‚Isolierung',

---

Missionaren im Osten häufig der Fall ist, ein sehr gutes Geschäft macht, der trotzdem die Stirn hat, den Laien vorzuschreiben, was sie denken und wie sie leben sollen und, der sich in der Pose einer Autorität gefällt, die über überweltliche Angelegenheit zu entscheiden befugt ist. Dieses Schauspiel ist von den zahlreichen Widersprüchen, welche die westliche „Zivilisation" darbietet, wohl der schreiendste.

sage ich, ist ja jene Täuschung des Ich, das Gefühl des Getrenntseins, der Wahn der Individualität. In gewisser Hinsicht bedeutet natürlich auch der kleinste Akt der Selbstverleugnung, in kleinem Masse die Verminderung des Gefühls des Getrenntseins; aber in ihrem höchsten Sinne ist die Analogie der Aufhebung der Isolierung für den Buddhisten die ‚Grosse Entsagung', das letzte Opfer des Wanderers auf dem Pfade, — das Opfer des Selbstes selbst. Und insofern wir die Gesamtzahl der Wesen im Universum als begrenzt, wenn auch als ungeheuer gross, betrachten, und da die Lust und der Schmerz der Welt, — diese zwei sich gegenseitig bedingenden Faktoren, die wir, da wir sie nicht von einander trennen können, zu zerstören bestrebt sein müssen, — da also diese beiden Faktoren gerade in der Tatsache des Getrenntseins ihre letzte Ursache haben sowie in ihrem gegenseitigen Sich-Bedingen, — so ergibt sich daraus die klare Schlussfolgerung, dass jede Einheit des Daseins, die infolge ihrer eigenen Verzichtleistung auf das Selbst verschwindet und sich aus dem Kreise aller im Leben wirksamen Kräfte ausschaltet, von der Welt nicht nur solches Leiden entfernt, wie es als Komplement zu der eigenen Lust sich eingestellt haben würde, sondern auch jenes unvergleichlich grössere Leiden, jene Verlängerung des universellen Lebens, welche aus der Einwirkung der Reihe fernerer Existenzen auf den Charakter und das Geschick der unzähligen Bewusstseins-Einheiten entstanden sein würde, welche während dieser weiteren Lebensläufe zu deren Milieu gehört hätten. Und so gelangt ein jedes Wesen, welches Leben auf Leben sich fortentwickelt hat, schliesslich durch die Kraft der Entsagung zu dem höchsten Opfer überhaupt, zu dem Opfer des Selbstes, indem es allem empfindenden Dasein den Eintritt des Friedens näherbringt, — den Eintritt der Zeit, wo alles Leben seinen Zweck erfüllt hat, und wo, wie es heisst, „auch nicht ein Staubteilchen mehr übrig sein wird, das nicht zur Buddhaschaft eingeht."

Dies also ist rechter Entschluss; derselbe bildet die zweite Stufe auf dem ‚edlen achtfachen Pfade', der durch das Leben hindurch zum Jenseits des Daseins führt, — aus der Welt der zusammengesetzten Dinge zu dem Nichtzusammengesetzten,

das ist zum Frieden des Nibbāna. Immer und nur zu verzichten, — zuerst auf das schlechte Handeln, welches aus dem Nichtwissen entspringt, — sodann auf die Objekte des weltlichen Begehrens, — und endlich das wichtigste, wovon die geringere Entsagung nur ein Vorgeschmack ist: das Verzichtleisten auf das Ideal des eigenen Selbstes. Das ist die Parole der menschlichen Evolution zum Unterschied von der niederen Evolution des Tieres, in welcher das blutige Losungswort die Erhaltung des Selbstes ist, das Aufbauen der Individualität und ihre unbedingte Bejahung, selbst entgegen den Interessen aller anderen lebenden Wesen. Hier auf dem höheren Gebiete des Fortschrittes ist das Selbst-Bewusstsein, jenes eigentliche Ziel der tierischen Entwicklung, erreicht, — hier gilt nicht mehr das Überleben des Tauglichsten, sondern nun tritt das Opfer des Tauglichsten zum Besten aller Wesen ein, die Hingabe des Lebens und Wirkens der grössten Erdensöhne zum Heile der Schwachen und zum Wohle derer, die auf dieser langen Pilgrimschaft des Lebens sich verirrt haben, — die Erleichterung des Daseins im Ganzen, und nicht mehr die gegen alle andern Geschöpfe sich richtende Erhöhung der Individualität.

In unserer Zeit nun breitet sich dieser Geist der ‚neueren Entwicklung', dieser Geist der Entsagung über die ganze Welt aus. Es ist dies der eigentliche Zug der ‚neuen Zivilisation', es ist der Geist, der sich in den Triumphen der Wissenschaft offenbart, der *spiritus rector* alles dessen, was heute in unserem Leben gross und edel ist. Und weil er der Schöpfer des gesamten neueren Fortschrittes ist, weil die aus dem Opfer geborene Kraft grösser ist als irgend eine andere geistige Kraft, welche das Universum innen und aussen aufbaut, so sehen wir, dass, wo immer in der Welt diese Kraft offenbar wird, dort auch das Mark, das Leben, der Mittelpunkt aller Grösse auf Erden ist. Solange in den alten Tagen der Wildheit, als die tierische Evolution kaum ihr Ziel erreicht hatte und als Ergebnis der Zeiten des Kampfes eine Selbstsucht herrschte, von der wir uns heute kaum eine Vorstellung machen können, — solange die Hand eines jeden Menschen sich gegen seine Mitmenschen richtete und das Leben einzig und allein um des Selbstes willen gelebt wurde, — solange blieb dem Menschen

wahre Kraft und Grösse versagt; denn diese sind das Ergebnis der Entsagung, und wo das Selbst herrscht, kann wahre Kraft und Grösse nicht emporkommen. Wie dann, Schritt für Schritt, der neue Geist und das neue Gesetz der Entwicklung über die alte Selbstliebe in jenen rohen Gemütern die Herrschaft gewann, — wie der Selbst-Gedanke zuerst sich weiter auf die Familie erstreckte, auf Weib und Kind, und dann auf das Geschlecht, auf den Stamm und das Volk, bis die Menschen gewillt wurden, das individuelle Leben, ihr individuelles Leben der Aufrechterhaltung der Familie, der Stadt und des Staates zu weihen, so wuchs die Menschheit allmählich aus der Wildnis heraus und gewann mit jeder Erweiterung des Selbst-Ideales neue Kraft und neue Weisheit; bis dann schliesslich bei einigen Gliedern der Menschheit auch der nationale Geist dem Ideal eines Weltbürgertums Platz machte. Und dann kam die Wissenschaft, die neue Wissenschaft unserer Zeit, — nicht mehr, wie in früheren Tagen, das alleinige Vorrecht der Priester, ein vermeintliches Vorrecht, zu dem der gewöhnliche Sterbliche nicht zugelassen wurde, sondern frei und zugänglich für alle, die dazu befähigt sind; ihre Ergebnisse wurden nun nicht mehr von ihren Entdeckern sorgsam gehütet, sondern zum Besten aller den breitesten Massen erschlossen, — eine universelle Wissenschaft ohne nationale Schranken, deren Zweck es ist, die Erkenntnis aller Menschen, ohne Unterschied, zu fördern, das menschliche Leiden zu vermindern und den geistigen Horizont der gesamten Menschheit nach allen Richtungen zu erweitern.

Und wo immer dieser Geist der Entsagung nicht eine herrschende Rolle im Leben gespielt hat, dort sehen wir Schwäche, dort sehen wir Entartung und Niedergang der Völker und Staaten, die einst mächtig waren; dort sehen wir den Verfall von Reichen und den Sturz stolzer Throne. Als das weite nationale Ideal des alten Rom, dessen Bürgern in früheren Zeiten nichts edler dünkte als die Selbst-Aufopferung zum Wohle des römischen Staates, durch das unvergleichlich geringere Ideal, das darin bestand, nur zu leben, um persönliche Glorie und ein persönliches Fortbestehen nach dem Tode zu gewinnen, verdrängt wurde, da setzte, wie wir in Gibbons

unsterblichem Meisterwerke lesen können, sehr schnell der Verfall ein, und gleich auf den Verfall des nationalen Geistes sowie der politischen und persönlichen Tüchtigkeit, der aus jenem engen Ideal entsprang, folgte Roms Fall und seine Eroberung durch Menschen, die zwar nicht so hoch zivilisiert, dafür aber einem würdigeren Ideal ergeben waren. Und dann hemmte später die Erdrosselung alles Denkens und die Unterdrückung jeder über eine persönliche Unsterblichkeit hinausgehenden grösseren Hoffnung während der langen Jahrhunderte des finstern Mittelalters jeden Fortschritt und verlangsamte jede echte Zivilisation, die aus einem höheren Ideal geboren werden sollte. Und als endlich die Völker des Westens aus jener düsteren Knechtschaft erwachten, da wurden gerade die Staaten, die zuerst jene Fessel teilweise sprengten, die Führer der abendländischen Geistes-Mächte und sind es bis auf den heutigen Tag geblieben. Und wenn andererseits über Indien, welches in alten Zeiten die unvergleichliche Wohltat der Gegenwart und Lehre des grössten Welt-Asketen empfangen hat, eine nationale Kalamität nach der anderen hereinbrach, bis das grosse indische Reich eines Asoka, in welchem einst glückliche Zustände herrschten, wie wir sie uns kaum vorstellen können, zu einem unmöglich zu realisierenden Traume wurde, — wenn, sage ich, Indien in so viel Leid verstrickt und in so grosse unsägliche Armut gefallen ist, wie wir es heute gewahr werden, so ist der Grund dafür darin zu suchen, dass Indien diese grosse Lehre der Entsagung aufgegeben hat, und weil, wie in Egypten und manchem andern verschwundenen Kulturlande, seine Erkenntnis von einer geschlossenen Kaste geistlicher Geizhälse aufgestapelt worden ist, wobei die letzteren jeden argwöhnisch betrachten, der auch nur nach Wissen strebt, es sei denn, dass er selbst ein Brahmine ist. Das Selbst ist heute der Gott der Millionen Inder; und doch scheint es jetzt, wo ich dies schreibe, als wollte dort die Selbstsucht einem nationalen, weniger selbstischen Gefühl Platz machen, einem Gefühl, das zwar in einem immer noch sehr begrenzten, aber über die nackte Selbstsucht weit hinausragendem Ideale wurzelt.

Als grösstes Beispiel, das uns die Geschichte gibt für die

Kraft des Verzichtleistens, steht die einzigartige Geschichte der Entwicklung des grossen Japan. Wenn Japan sich in einem kurzen halben Jahrhundert aus dem Mittelalter herausgearbeitet, wenn es unsere gesamte westliche Wissenschaft und Kunst sich zueigen gemacht hat, ohne doch seinen nationalen Geist und seine völkische Eigentümlichkeit irgendwie preiszugeben, so liegt der Grund hierfür darin, dass die grosse Masse des japanischen Volkes, vom Kaiser bis zum Landmann, in einer bisher unerreichten Weise jene wahre Grösse verwirklicht hat, die in dem Aufgeben des Selbstes besteht. Wir kennen in der gesamten Geschichte der Menschheit kein Phänomen, das so wunderbar gewesen wäre, wie diese Entwicklung innerhalb von fünf Jahrzehnten; und in ihren kleinsten Einzelheiten ist sie durch Opfer gewonnen worden, durch ein Verzichtleisten seitens eines jeden Einzelnen auf das eigene Interesse zugunsten des allgemeinen Wohles. Und da jede wahre Kraft allein aus dem Opfer entspringt, so wird auch die Kraft und Grösse eines Volkes so lange wachsen und zunehmen, wie die Kinder der aufgehenden Sonne den Weg befolgen, den ihr Meister sie lehrte, und damit der Menschheit ein Beispiel für die Kraft der Entagung geben, wie es uns Japan jetzt gegeben hat, und den Kindern der Erde helfen, das Geheimnis wahrer Grösse zu verwirklichen, — bis dann die Zeit, für deren Nahen so viele wirken und deren Kommen sie herbeisehnen, endlich erfüllt ist, — die Zeit, da das nationale Ideal in aller Herzen der weiteren, grösseren Anschauung von der Solidarität der menschlichen Rasse weicht, — die Zeit, da die Menschen die höchste Wahrheit, welche die buddhistische Lehre ihnen gibt, schliesslich verwirklicht haben werden, jene Wahrheit, die da besagt, dass von all' den höchsten und heiligsten Idealen Entsagung das höchste ist und von allen Kräften des Lebens das Selbst-Opfer die grösste Kraft.



Miscellen.

Von Karl Seidenstücker.

1. Der buddhistische Ursprung einer christlichen Legende.

Vor etwa zehn Jahren sass ich eines Abends mit einem mir nahestehenden Geistlichen in anregendem Gespräch im traulichen Studierzimmer. Wir sprachen über dies und jenes und kamen schliesslich auch auf das Christentum und sein Verhältnis zu den anderen Weltreligionen zu sprechen. Damals kannte ich den Buddhismus nur sehr oberflächlich; immerhin wusste ich schon so viel, dass in ihm der Liebe und dem Erbarmen ein weiteres Wirkungsfeld zugewiesen ist als im Christenstum, da dort nicht die strenge Scheidung zwischen Mensch und Tier anerkannt wird, wie die semitischen Religionen sie konstruiert haben.

Der alte Herr sah bei diesem Hinweise nachdenklich nieder. „Wenn ich auch zugebe", sagte er, „dass das Christentum eine nach meinem Dafürhalten stark übertriebene Liebe zur Tierwelt, nach Art der buddhistischen, weder kennt noch gutheissen kann, so fehlt es doch auch in unserer Religion nicht an deutlichen Hinweissen, die uns daran mahnen, auch dem Tier als dem Geschöpfe Gottes mit Sympathie zu begegnen. Da existiert z. B. eine alt-christliche Legende, aus der hervorgeht, dass man schon im Altertum dem Heilande eine milde Sympathie mit der Tierwelt zugeschrieben hat."

Da mir die Legende nicht bekannt war, bat ich den Geistlichen, sie mir zu erzählen. Ihr Inhalt war kurz folgender: „Einst wandelte der Heiland mit seinen Jüngern. Da sahen sie von weitem einen Menschenauflauf. Sie traten herzu und gewahrten eine Schar von Juden, die um einen toten Hund herumstanden und das tote Tier verlästerten und verabscheuten; ‚was für einen widerwärtigen Geruch sendet das Tier aus', sagten sie, und jeder fand an dem toten Hunde etwas Tadelnswertes. Der Heiland aber blickte auf das Tier und schalt es nicht, sondern lobte es und sprach: ‚Seht doch die schönen, weissen Zähne, die das Tier hat!'" —

Mehrere Jahre darauf fand ich dieselbe Erzählung in einer von einer Tierschutz-Gesellschaft herausgegebenen Schrift. Die Tendenz war natürlich die, auch im Christentum die Keime einer tierfreundlichen Gesinnung nachzuweisen.

Vor kurzem nun entdeckte ich, dass diese Legende ursprünglich eine buddhistische Erzählung ist. Gelegentlich textkritischer Untersuchungen über das Udānaṃ, mit denen ich gegenwärtig beschäftigt bin, musste ich auch auf das dem nord-buddhistischen Tripiṭaka angehörende Werk Udānavarga zurückgreifen. Dieser Udānavarga ist — ähnlich wie das süd-buddhistische Dhammapadaṃ — eine Spruchsammlung von etwa tausend kanonischen Spruchversen in 33 Kapiteln. Ein Kommentar gibt zu vielen dieser Spruchverse eine ‚Rahmenerzählung', aus der wir erfahren, bei welcher Gelegenheit der betreffende Ausspruch getan sein soll. Nun gibt der Kommentar zu Vers 54 im 31. Kapitel des Udānavarga folgende Rahmenerzählung:

„Einem alten Berichte zufolge war einst zu Çrāvastī ein grosser Auflauf von Mönchen, welche einen toten Hund sahen, der einen starken üblen Geruch aussandte. Die Mönche sprachen barsche, unfreundliche Worte, und einige von ihnen sagten: ‚Wer mag dieses Tier auf die Strasse des Königs geworfen haben?' Aber der ehrwürdige Ānanda lobte den Hund und sprach: ‚Seine Zähne sind weiss wie eine weisse Rose.'" —

Der Zeitraum, in welchem der Udānavarga von Dharmatrāta kompiliert wurde, ist zwischen 75 v. Chr. und 200 n. Chr. angesetzt worden; die einzelnen Verse aber sind viel älter, da sie dem nord-buddhistischen Kanon (Tripiṭaka) entnommen sind und die meisten von ihnen sich auch in den Pāli-Piṭakas finden. Dagegen ist der Kommentar des Udānavarga bedeutend jüngeren Datums. Gleichwohl ist es sehr wahrscheinlich, dass sich die genannte Erzählung auch in einem der älteren Pāli-Kommentare findet. Jedenfalls passt sie viel besser und ungezwungener in das Gesamtbild des Buddhismus hinein als in das des Christentums.

Auch eine andere alt-christliche Tierschutz-Legende, in der erzählt wird, dass Christus einem gequälten Esel geholfen habe, indem er den Tierquäler ernstlich vermahnte, geht wahr-

scheinlich ebenfalls auf ein buddhistisches Vorbild zurück. Ich bin dabei, die Spur zu verfolgen, bin aber mit meiner Untersuchung noch nicht zum Abschluss gelangt.

---

2. Der buddhistische Ursprung einer deutschen (?) Erzählung.

Vielleicht erinnert sich der eine oder der andere Leser aus seiner Schulzeit her folgender Erzählung aus Grimms deutschen Märchen, die in manchen Schul-Lesebüchern Aufnahme gefunden hat:

Einst ging ein König zu einem Hirtenknaben, der in dem Ruf stand, sehr weise zu sein, und legte ihm verschiedene Fragen vor. Unter anderem auch die Frage: ‚Wieviel Sekunden hat die Ewigkeit?'

Der Hirtenknabe erwiderte: „Es gibt in einem Lande einen Diamant-Berg, eine Stunde hoch, eine Stunde breit, eine Stunde lang. Zu diesem Berg kommt alle hundert Jahre ein Vöglein geflogen und wetzt je einmal sein Schnäblein an dem Berg. Wenn nun der Berg durch das Wetzen abgenutzt sein wird, dann ist eine Sekunde der Ewigkeit verflossen." —

Dass diese Erzählung auf ein buddhistisches Original zurückgeht, weiss ich erst seit wenigen Wochen. Ich fand das buddhistische Vorbild im Saṃyutta-Nikāyo II, XV, 5, wo es folgendermassen lautet:

So habe ich gehört: Einstmals weilte der Erhabene zu Sāvatthī, im Siegerhaine, im Klostergarten des Armenspeisers. Da begab sich ein gewisser Mönch dorthin, wo der Erhabene weilte, und als er sich dorthin begeben hatte, begrüsste er den Erhabenen ehrfurchtsvoll und setzte sich seitwärts nieder. Seitwärts sitzend sprach dieser Mönch zu dem Erhabenen also:

‚Herr, ist ein Weltzeitalter wohl lang?'

„Lang, o Mönch, ist ein Weltzeitalter; nicht leicht kann es berechnet werden, weder nach so und so viel Jahren, noch nach so und so viel hundert Jahren, noch nach so und so viel tausend Jahren, noch nach so und so viel hunderttausend Jahren."

‚Ist es möglich, Herr, dafür ein Gleichnis zu geben?'

„Das ist möglich, o Mönch," sprach der Erhabene. „Gleichwie da, o Mönch, ein gewaltiger Felsen-Berg wäre, eine Meile

lang, eine Meile breit, eine Meile hoch, ohne Lücke, ohne Spalte, ohne Hohlraum, und es käme alle hundert Jahre ein Mann und streifte mit einem seidenen Gewande je einmal den Berg, so würde, o Mönch, dieser gewaltige Felsen-Berg eher verschwinden und vergehen, als ein Weltzeitalter.

„So lang, o Mönch, ist ein Weltzeitalter. Und viele ebenso lange Weltzeitalter, o Mönch, sind abgelaufen, viele hundert ebenso lange Weltzeitalter, viele tausend ebenso lange Weltzeitalter, viele hunderttausend ebenso lange Weltzeitalter sind abgelaufen." —

Die Identität des tertium comparationis in beiden Erzählungen ist ganz offenkundig, und es ist im höchsten Grade interessant, die Art und Weise zu beobachten, wie die buddhistische Zeit-Vorstellung, wenn in den abendländischen Vorstellungskreis eingeführt, zwar modifiziert erscheint, aber immer noch deutlich genug erkennbar ist.

Die buddhistische Welt-Vorstellung lässt die Welt sich in einzelnen ungeheuer langen ‚Weltzeitaltern' (sanskr. kalpās, pāli kappā) entwickeln, vorwärts und rückwärts; weder ist ein Anfang noch ein Ende dieses unser Vorstellungsvermögen übersteigenden Prozesses zu erkennen. Ein Kalpa ist also, obwohl an sich schon undenkbar lang, doch nur ein kleiner, winziger Bruchteil, gleichsam eine Sekunde im grossen Weltgeschehen.

Das griechische Äquivalent für kalpa ist αἰών. Nun hat sich auch das Christentum dieses Ausdruckes bemächtigt. Im Lichte des Christentums betrachtet ist ja die Erde zeitlich eng begrenzt, und von demjenigen, was als zeitlich nicht begrenzt gedacht wird, also von Gott, wird gesagt, es dauert „die Weltzeitalter hindurch" (εἰς τοὺς αἰῶνας)*). So sind also die Weltzeitalter (οἱ αἰῶνες) für den Christen der Ausdruck für die Ewigkeit, und ein so ungeheuer langes Weltzeitalter (αἰών) ist, wie aus unserer Erzählung unter Hinzuziehung des buddhistischen Originals hervorgeht, nur ein winzig kleiner Teil, also eine Sekunde der Ewigkeit, d. i. aller Kalpās, die waren und sein

---

*) Die Vulgata hat das abgeflaut in das matte ‚in saecula saeculorum'. Luther übersetzt εἰς τοὺς αἰῶνας durch ‚in Ewigkeit'.

werden. So dient also hier die indisch-buddhistische Kalpa-Vorstellung dazu, den christlichen Ewigkeits-Begriff durch ein Gleichnis zu veranschaulichen. —

---

3. Buddhas letztes Wort.

Es wird sich verlohnen, noch einmal bei den Worten zu verweilen, die der Mahāparinibbāna-Suttanto (VI, 7) als den letzten Ausspruch Buddhas überliefert hat. Die Worte lauten im Pāli: „Handa dāni bhikkhave āmantayāmi vo: Vayadhammā saṅkhārā, appamādena sampādethā“ ti. Dieses Wort des scheidenden Meisters ist in seinem Sinne keineswegs völlig klar; die Schwierigkeit liegt in den beiden Worten nach dem Doppelpunkt, ‚vayadhammā saṅkhārā‘, welche mehrfach gedeutet werden können, obwohl sie bis jetzt fast ausschliesslich nur eine Deutung erfahren haben. Das übrige ist ganz klar und bietet keinerlei Schwierigkeiten; die ersten fünf Worte heissen, wörtlich übersetzt: „Siehe, jetzt, ihr Mönche, ich spreche zu euch;“ und die letzten beiden Worte: „mit unermüdlichem Eifer strebet vorwärts.“ Das ti am Schlusse bedeutet nur den Schluss der direkten Rede.

Wie steht es nun mit der Analyse des ‚vaya-dhammā saṅkhārā‘? Vayo hat zweierlei Bedeutung: 1. = sanskr. vayas, Alter, reifes Alter; 2. = sankr. vyaya, Untergang, Verfall, Zerstörung, Vernichtung. Dhamma am Ende eines Kompositums bedeutet ‚die Natur von etwas habend‘, ‚unterworfen‘, ‚verbunden mit‘. Saṅkhārā (sing. saṅkhāro) Gestaltungen, hat ebenfalls eine doppelte Bedeutung: 1. im weitesten Sinne ist es die Bezeichnung für alles Entstandene, für alle existierenden Dinge und Geschöpfe, 2. wird (in der Formel der 5 khandhā und des paṭiccasamuppādo) unter saṅkhārā das verstanden, was von früheren Geburten im Geiste latent zurückgeblieben ist und sich bei gegebener Veranlassung im Geiste entwickelt und zu neuem Dasein und neuem Wirken führt; als die Folgen der wirkenden Tat.

Fast immer nun hat man in dem letzten Ausspruch Buddhas saṅkhārā in dem ersteren Sinne genommen und übersetzt: „Dem Verfall unterworfen ist alles Gestaltete“ (d. i. alle

Dinge). Dann würde Buddha in seinem letzten Wort noch einmal seinen Jüngern die Lehre von der Allvergänglichkeit haben vor Augen führen wollen mit der sich anschliessenden Mahnung, sich aufzuraffen, um des Vergänglichen ledig zu werden.

Diese Worte könnten aber noch einen ganz anderen Sinn haben, wenn man Saṅkhārā in seiner zweiten Bedeutung nimmt: „Alle Gestaltungen (d. h. die Folgen der wirkenden Tat) sind tilgbar.“ Dies würde eine letzte frohe Botschaft sein, die der scheidende Meister seinen Jüngern angesichts seiner Niewiederkehr geben wollte: „Ihr Jünger: die Folge der wirkenden Tat, das Leiden, kann vernichtet werden; ihr braucht nicht wieder zu dieser Leidenswelt zurückzukehren, darum strebt unermüdlich vorwärts, der Friede winkt!“

Es wäre endlich auch möglich, dass Buddha bei dem Wort saṅkhārā an sich selbst gedacht hat: „Für mich sind die Folgen der wirkenden Tat in der Auflösung begriffen.“ In diesem Sinne würde Buddha seinen trauernden Schülern sich selbst als Vorbild und seine Erlösung als tatsächliche Wahrheit und als Trost vor Augen gestellt haben: „Ich, ihr Jünger, bin der Erlösung teilhaftig geworden; die Folgen der wirkenden Tat sind für mich vernichtet; darum strebt unentwegt vorwärts, dass auch ihr dasselbe Ziel erreichen möget!“ —

Es ist sehr schwer, ein entscheidendes Wort darüber zu sprechen, welcher Auslegung der Vorzug zu geben sei; alle drei Interpretationen sind sprachlich und auch sachlich möglich. Wir wollen uns hier damit begnügen, das letzte Wort Buddhas nochmals in seinem dreifach möglichen Sinne aufzuführen:

1. Siehe, ihr Mönche, ich spreche jetzt zu euch: Dem Verfall unterworfen ist alles Gestaltete; mit unermüdlichem Eifer strebet vorwärts!

2. Siehe, ihr Mönche, ich spreche jetzt zu euch: Tilgbar sind die Folgen der wirkenden Tat; mit unermüdlichem Eifer strebet vorwärts!

3. Siehe, ihr Mönche, ich spreche jetzt zu euch: Der Vernichtung anheimfallend sind die Folgen der wirkenden Tat; mit unermüdlichem Eifer strebet vorwärts!

Bhaddiyo.

Ein Suttaṁ aus dem Udānaṁ (II, 10).

Aus dem Pāli übersetzt von **Karl Seidenstücker.**

So habe ich gehört: Einstmals weilte der Erhabene zu Anupiyā im Mango-Haine. Damals nun lebte der ehrwürdige Bhaddiyo, der Sohn der Kāligodhā, in Wäldern, am Fuss von Bäumen und an einsamen Plätzen und tat fortgesetzt den Ausruf: ‚Ach das Glück! Ach das Glück!'

Und es hörten verschiedene Mönche, wie der in Wäldern, am Fuss von Bäumen und an einsamen Plätzen lebende ehrwürdige Bhaddiyo fortgesetzt den Ausruf tat: ‚Ach das Glück! Ach das Glück!' Als sie das hörten, kam ihnen folgender Gedanke: ‚Sicherlich, Freunde, führt der ehrwürdige Bhaddiyo, der Sohn der Kāligodhā, der früher als Weltmann fürstliches Wohlsein genossen hat, das heilige Leben mit Widerwillen. Und während er in Wäldern, am Fuss von Bäumen und an einsamen Plätzen lebt, denkt er daran zurück und tut fortgesetzt den Ausruf: »Ach das Glück! Ach das Glück!«'

Da begaben sich verschiedene Mönche dorthin, wo der Erhabene weilte, und als sie sich dorthin begeben hatten, begrüssten sie den Erhabenen ehrfurchtsvoll und setzten sich seitwärts nieder. Seitwärts sitzend sprachen diese Mönche zu dem Erhabenen also:

‚Herr, der ehrwürdige Bhaddiyo, der Sohn der Kāligodhā, der in Wäldern, am Fuss von Bäumen und an einsamen Plätzen lebt, tut alle Augenblicke den Ausruf: »Ach das Glück! Ach das Glück!« Sicherlich führt der ehrwürdige Bhaddiyo, der Sohn der Kāligodhā, der früher als Weltmann fürstliches Wohlsein genossen hat, das heilige Leben mit Widerwillen. Und während er in Wäldern, am Fuss von Bäumen und an einsamen Plätzen lebt, denkt er daran zurück und tut fortgesetzt den Ausruf: »Ach das Glück! Ach das Glück!«'

Da wandte sich der Erhabene an einen gewissen Mönch: „Geh, Mönch, sage in meinem Namen dem Mönch Bhaddiyo: ‚Der Lehrer wünscht dich zu sprechen, Freund Bhaddiyo.'".

‚So sei es, Herr,' pflichtete jener Mönch dem Erhabenen bei und begab sich dorthin, wo der ehrwürdige Bhaddiyo,

der Sohn der Kāligodhā, weilte, und als er sich dorthin begeben hatte, sprach er zu Bhaddhiyo, dem Sohn der Kāligodhā, also: ‚Der Lehrer wünscht dich zu sprechen, Freund Bhaddhiyo.‘

»So sei es, Freund,« pflichtete der ehrwürdige Bhaddiyo, der Sohn der Kāligodhā jenem Mönch bei und begab sich dorthin, wo der Erhabene weilte, und als er sich dorhin begeben hatte, begrüsste er den Erhabenen ehrfurchtsvoll und setzte sich seitwärts nieder. Zu dem seitwärts sitzenden ehrwürdigen Bhaddiyo, dem Sohn der Kāligodhā, sprach der Erhabene also:

„Ist es wahr, Bhaddiyo, wie man sagt, dass du, während du in Wäldern, am Fuss von Bäumen und an einsamen Plätzen lebst, fortgesetzt den Ausruf tust: ‚Ach das Glück! Ach das Glück!‘?“

‚So ist es, Herr.‘

„Welchen Zweck und Sinn, Bhaddiyo, erblickst du darin, dass du, der du in Wäldern, am Fuss von Bäumen und an einsamen Plätzen lebst, fortgesetzt den Ausruf tust: ‚Ach das Glück! Ach das Glück!‘?“

‚Herr, früher, da ich als Weltmann fürstliches Wohlsein genoss, wurde mir innerhalb des Palastes reichlich Schutz zuerteilt und ausserhalb des Palastes wurde mir reichlich Schutz zuerteilt. Innerhalb der Stadt wurde mir reichlich Schutz zuerteilt und ausserhalb der Stadt wurde mir reichlich Schutz zuerteilt. Innerhalb des Landes wurde mir reichlich Schutz zuerteilt und ausserhalb des Landes wurde mir reichlich Schutz zuerteilt. Und also geschützt und bewacht, lebte ich, Herr, furchtsam, bange, ängstlich und unruhig. Jetzt aber, Herr, wo ich einsam in Wäldern, am Fuss von Bäumen und an einsamen Plätzen lebe, weile ich furchtlos, ohne Bangigkeit, nicht ängstlich und ruhig, ohne Beschwerden, ohne Angst, von anderen mit dem Notwendigen versehen, und mein Herz gleicht dem der Gazelle. Diesen Zweck und Sinn erblicke ich, Herr, darin, dass ich, der ich in Wäldern, am Fuss von Bäumen und an einsamen Plätzen lebe, fortgesetzt den Ausruf tue: »Ach das Glück! Ach das Glück!«‘

Und der Erhabene sprach in diesem Sinne bei jener Gelegenheit dieses feierliche Wort aus:

„In wessen Innerem kein Unmut ist, wer das Dasein und Nichtdasein überwunden hat,

Den Furchtbefreiten, Glücklichen, Kummerlosen, bekommen die Götter nicht zu sehen.*)

---

*) D. h. er tritt nach seinem Ableben auch in einer Himmelswelt nicht wieder ins Dasein, sondern ist als vollkommen Erlöster (parinibbuto) für immer von der Wandelwelt (saṁsāro) abgeschieden.



Verantwortlicher Redakteur: Karl Seidenstücker, Leipzig. — Verlag: Buddhistischer Verlag (Dr. Hugo Vollrath) in Leipzig. — Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.